الإمام الغزالي

(٤٥٠ - ٥٠٥ هـ)

"دراسات وبحوث"

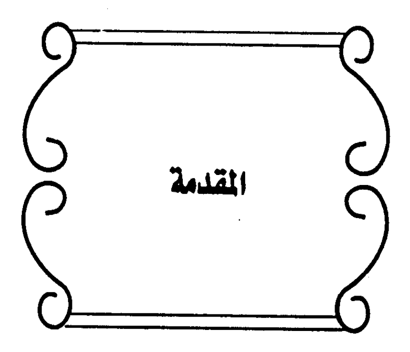
دكتور

محمد السيد الجليند

رئيس قسم الفلسفة الإسلامية

دار العلوم - جامعة القاهرة





المقدمة

تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا وإمامنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه أجمعين .

هذه دراسات وبحوث عن الإمام الغزالي، تتراوح بين الإيجاز والتفصيل حسب طبيعة كل موضوع، يجمع بينها خيط واحد، وهو أنها تعبر عن مكانة العقل والبرهان في تراث الإمام الغزالي، ابتداء من تقديمه لكتاب المستصفي - وهو في أصول الفقه - بمقدمة منطقية صرح فيها بضرورة تعلم المنطق، وأنه من فروض الكفايات، ليتعلم الناظر في الكتب الشرعية أهمية إقامة البرهان، ومرورا بكتبه الكلامية كالقسطاس المستقيم الذي أشار فيه إلى موازين الحق من القرآن الكريم، في صياغة برهانية منطقية وانتهاء بمؤلفاته في التصوف وأهمها كتابه " الإحياء " الذي صاغه في أسلوب تعليمي وتقسيمات منطقية لم يغب عنها لحظة نور العقل الذي جعله الغزالي حاكما على تجربته الصوفية في أدق مسائلها التي وضحها في حديثه عن الفرق بين المتوكلين والمتواكلين .

ومن الأمور التي دفعتني إلى جمع هذه البحوث بين دفتي كتاب أنها تمثل في مجموعها نوعًا من الكشف عن الجانب العقلي في تراث الغزالي الذي يتهمه

البعض بأنه حارب العقل، وهدم الفلسفة، وأطفأ سراج التفكير العقلي في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وهذه الفرية الظالمة لا نجد مبرّرًا لها عند أصحابها إلا محاولة التقليد الأعمى لما يردده المستشرقون عن الغزالي في نقده للفلاسفة، على حساب الحقيقة في كثير من مواقفهم، ومن المؤسف أن هذه الفرية الظالمة التي حمل البعض لواءها ضد تراث الغزالي، قد تسللت إلى كتابات البعض ممن تتلمذوا على يد هؤلاء، ومن هنا وجب التنبيه والإشارة إلى ما في هذا الموقف من مغالطات وتدليس كنا نتوقع أن يبرأ منها من يدعون المنهجية والبحث عن الحقيقة .

وهذه المجموعة من الدراسات قد تم إعدادها في أوقات متباعدة، فبعضها ألقي في شكل محاضرات في جامعة الأمير عبد القادر الجزائري في زيارتي لها خلال الثمانينيات من القرن العشرين، وبعضها الآخر ألقي في مؤتمرات عقدت بالطائف وجدة بالمملكة العربية السعودية، وهذه البحوث هي :

١- المنطق

٢- الإنسان

٣- التأويل

٤- المعرفة

٥- السببية

وقد يلاحظ القارئ تكرارًا لبعض الأفكار أو النصوص فذلك مما دعت إليه ظروف كل بحث في حينه، ولم أشأ أن أتدخل فيها بالتنقيح لا بالحذف ولا بالإضافة وفضلت أن أعرضها على القارئ كما كانت في وقتها .

قدمنا لهذه الدراسة بكلمة موجزة عن الغزالي وحياته الفكرية كما سجلها في كتابه المنقذ من الضلال تاركين التفصيلات لمن يطلبها في مظانها التاريخية .

المؤلف

* * *

الإمام الغزالي

٤٥٠ - ٥٠٥

نبذة تاريخية

ولد الإمام الغزالي سنة ٤٥٠ هـ على أرجح الأقوال بمدينة طوس من أعمال خراسان ببلاد فارس، توفي أبوه وهو في سن الطفولة وعهد بتربية أبنائه (الغزالي وأخيه أحمد) إلى جارهما الذي تعهدهما بالرعاية والتعليم، ثم تولى تربيتهما بعد ذلك الشيخ أحمد الرازكاني من كبار علماء عصره في المذهب الشافعي، فدرس لهما الفقه الشافعي، ثم انتقل الغزالي إلى جرجان حيث تلقى شيئا من العلم على يد أبي القاسم الإسماعيلي ثم انتقل إلى نيسابور حيث التقي بإمام الحرمين الجويني الذي تلقى عنه علم الكلام وأصول الفقه .

عاش الغزالي في عصر تزاحمت فيه النوازل بالعالم الإسلامي الذي كان يعاني تدهورا سياسيا وانقسامات إقليمية وفتن داخلية، فلقد احتل السلاجقة الأتراك بغداد موطن الخلافة العباسية سنة ٤٤٧ هـ ووصلت جحافل الصليبيين إلى عكا واحتلوها سنة ٤٩١ هـ، ووصلوا إلى معرّة النعمان وقتلوا بها الآلاف من المسلمين، وعاثوا في الأرض فسادًا واحتلوا القدس سنة ٤٩٢ هـ وعلا نجم الدولة الفاطمية في مصر والشام، وأعلن الحسن بن

الصباح دولته في شمال فارس وقلعة ألموت ،وبدأت دولة المرابطين في بلاد المغرب العربي في الأفول، واستولى نصارى الأندلس على طليطلة وزاد تفكك الدولة الإسلامية الصراع الفكري والعقائدي والفتن الداخلية التي وقعت في ذلك العصر .

وكان من أبرز ملامح عصر الغزالي انتشار المذاهب الفكرية المختلفة وذيوعها في أرجاء العالم الإسلامي شمالاً وجنوبًا، وشرقًا وغربًا على يد كبار المفكرين الذي ما زالت أسماؤهم تملأ أسماع المثقفين وأبصارهم إلى الآن، ففي عصر الغزالي عاش إمام المعتزلة القاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ)، وابن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ) وابن حزم (ت ٤٤٤ هـ)، والإسفراييني (٤١٨ هـ)، والجويني (ت ٤٧٨ هـ)، كما زاد نشاط الحسن بن الصبع زعيم الباطنية ورأس الحشاشين (٤٨٥ هـ)، كما أن دعاة الفكر الإسماعيلي أخذوا ينشرون دعوتهم ويعقدون لها الجلسات العلمية في المساجد. وفي نفس العصر حدثت فتنة الصوفية مع الحنابلة على يد أبي القاسم القشيري، وكان لها أثرها السيئ في إثارة الفتنة بين مؤيد ومعارض، وانقسمت الآراء حولها حتى ظهر أثر ذلك واضحًا في الموقف السياسي للدولة .

ولقد انعكست كل هذه العوامل على عقلية الغزالي ونفسيته، فأفرز لنا من ثمار عقله وفكره العديد من المؤلفات، كما أن تجربته الصوفية التي بدأها من سن طفولته لم تفارقه طول حياته، بل ظلت تؤثر وتعمل على توجيه حياة الغزالي أحيانا في اللاشعور الباطني وأحيانا في مستوى الشعور، وبصوت عال ومؤثر، وهذا يفسر لنا ما يجده الدارس في تراث الغزالي من تباعد يبدو كبيرًا بين مؤلفاته التي تحمل الطابع العقلي ومؤلفاته الأخرى التي تحمل معالم الصوفية التي وصل خلالها إلى أن الكشف الصوفي هو الذي قاده إلى اليقين الذي ينشده ويبحث عنه .

ولقد سجل الرجل تجربته في كتابه الذي ختم به حياته العلمية " المنقذ من الضلال " حيث ألفه ٥٠٢ هـ وسجل فيه أطوار حياته العلمية ورحلته من الشك إلى اليقين حيث يقول: ولم أزل في عنفوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين أتوغل في كل مظلمة وأتجهم على كل مشكلة واستكشف أسرار كل طائفة، إذ كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، ثم فتشت علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الطبيعة (اليقين) إلا في

الحسيات والضروريات، فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات وهي الحسيات والضروريات، فأقبلت أتأمل المحسوسات والضروريات، هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها، فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضًا . وأخذ الشك يقع..." حتى شك الغزالي في العقليات، ودام هذا الداء قرابة شهرين كان فيهما الغزالي على مذهب السفسطة " بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال "، وظل يعاني من هذه الأزمة إلى أن عادت إليه الثقة واليقين بالضرورات العقلية كأساس للمعرفة .

ثم بدأ رحلته في نقد العلوم التي شغلت عصره من علم الكلام والفلسفة والتصوف والإسماعيلية الباطنية، وبدأ بعلم الكلام، فوجده وافيا بأغراض المتكلمين فقط ولكنه ليس كافيا لتأسيس اليقين الذي يبحث عنه الغزالي، ثم ثنى بالفلسفة وكتب الفلاسفة، حيث يقول " فشمرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم (الفلسفة) من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي ... فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلفة على منتهى علومهم في أقل من سنتين " .

ثم تناول الباطنية التعليمية وأبطل قولهم بالتعليم والأخذ عن الإمام الغائب، ثم ختم بكلامه عن التصوف والصوفية فبين ما في طريقهم من دعاوي عارية عن الحقيقة في كثير من أحوالها وبين أن هذا الطريق لا يصل إلى غايته إلا أقل القليل، وربما ينجو واحد فقط من كل مائة .

إن كتاب المنقذ هو أوضح وثيقة لحياة الغزالي ومراحلها التطورية، وما واجهه في حياته من أزمات نفسية انعكست على حالته الصحية، وكيف شفاه الله من دائه العضال الذي أصيب به .

وأنا لست هنا معنيا بترجمة الغزالي والكتابة عن حياته وإنما وجدت من الضروري الإشارة بهذه الكلمات الموجزة إلى شيء من تاريخ الرجل الفكري وأترك التفصيلات لمن أراد المزيد أن يطلبها في مظانها وهي متوفرة، ولله الفضل والمنة .

دكتور

محمد السيد الجليند

الفصل الأول

موقف الغزالى من المنطق

الفصل الأول
موقف الغزالي من المنطق

يعتبر أبو حامد الغزالي من الشخصيات الموسوعية التي عرفت بإنتاجها الكثير والمتنوع في مجالات الفكر الإسلامي المتعددة، ولقد ترك للأجيال من بعده تراثا فكريا هائلا متعدد الاتجاهات ومتنوع الملامح، فإذا بحثت في الفلسفة وعلم الكلام تجد الغزالي في "إلجام العوام" المقصد الأسني، فيصل التفرقة، فضلا عن تهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة، وإذا بحثت في الفقه أو الأصول تجد الغزالي في المستصفى، وإذا بحثت في التصوف تجد الغزالي في موسوعته القيمة " إحياء علوم الدين " بشهرته التي طغت على جوانبه الفكرية الأخرى، ويستطيع الباحث في مؤلفات الغزالي أن يصنف كتبه بحسب موضوعاتها وما تعالجه من قضايا وآراء، وبالتالي يستطيع خلال ذلك أن يقف على اهتمامات الغزالي الفكرية ليعرف أي هذه المجالات كان أصيلا يمثل الغاية والهدف في دراساته وأيها كان بمثابة الوسيلة التى يتوصل بها إلى هذه الغاية.

لقد استطاع الغزالي أن يستحوذ على اهتمام كثير من الدارسين في مجالات الفلسفة والتصوف وعلم الكلام والأخلاق والتربية، فدرسه

الباحثون فيلسوفا أو متصوفا، أو متكلما، وفقهيا، ومربيا، غير أنه لم ينل حظه من الدراسة في مجال المنطق أو علم مناهج البحث، حقا لقد عقدت المؤتمرات في مناسبات عديدة للاحتفال بيوم الغزالي أو عيده المئوي وألقيت بحوث ممتازة في المجالات الكثيرة التي أشرنا إليها آنفا ولم نجد من بينها من تناول الجوانب المنطقية عند الغزالي [1].

مع أنه صاحب موقف متميز من المنطق، وله رأيه المتميز في القياس ناقدا وشارحاً ومعلقا، ولعل السبب في ذلك أن شهرة الغزالي الصوفية قد طغت على جوانب حياته الفكرية الأخرى ولفتت أنظار الباحثين إليها فتناولوا آراءه الصوفية والأخلاقية السلوكية شرحا وتعليقا وأهملوا هذا الجانب المهم من حياته الفكرية، ومن جانب آخر فإن الموقف الصوفي والأخلاقي كان يمثل بؤرة الاهتمام في حياة الغزالي نفسه. بل ربما كان ذلك غاية وهدفا للغزالي في حد ذاته وما سواه من دراسات كان وسيلة لتوضيح هذا الموقف وتجليته. وكان ذلك واضحا في تراثه كله، فهو إذا كتب في الفلسفة ليشرح مقاصد الفلاسفة مثلا فإنه خاض في هذا المجال ليبين للخاصة والعامة "تهافت الفلاسفة" في مقاصدهم التي راموها من وراء مصطلحاتهم وليكشف عن قصور منهجهم في الوصول إلى الحقيقة.

---

(١) راجع كتاب مهرجان الغزالي (العيد المئوي المنعقد بدمشق).

وإذا كتب في علم الكلام فإنها ليرد على المخـالفين المتعصـبين للمـذهب أو يبين لهم أن علم الكلام واف بمقصوده لكنه ليس وافيـا بمقصـود الغـزالي نفسه وهو البحث عن الحقيقة. ثم يشرح تهافت الموقف الجدلي عند المتكلمين إذا ما قورن بالموقف الذوقى والقلبي عنـد الصـوفية[1] وكـل هـذه الكتابـات لاشك أنها قد استحوذت عليعقول الدارسين بين مؤيد ومعـارض وجـذبت انتباههم إلى تناول قضاياها بالدرس والتمحيص، وأهملوا دور المنطق في حياة الغزالي. أضف إلى ما سبق أن كـلا مـن الفـارابي وابـن سـينا وابـن رشـد قـد شرحوا منطق أرسطوا وتنـاولوه نقـدا وتمحيصـا، وأن شـهرتهم المنطقيـة قـد جذبت إليها نظر الدارسين للمنطق والمهتمين بقضاياه أكثر من غيرهـم وهـذا كان له دورة في إهمال دراسة المنطق عند الغزالي بسبب طغيـان شـهرة هـؤلاء المنطقيين على من سـواهم بحيـث اقترنـت أسـماؤهم بشروح كتـب أرسـطو المنطقية[2].

والذي يلفت النظر حقا أن واحدا من هؤلاء لم يرفع مـن شـأن المنطـق بين العلـوم إلى درجـة فـرض الكفايـة كـما فعـل الغـزالي، ولكـن حظـه مـن

(١) راجع موقف الغزالي من الطالبين للحق في المنقذ من الضلال.

(٢) انظر مثلا منطق أرسطو تحقيق د. عبد الرحمن بدوي وشروح الفارابي وابن سينا .

الدراسات المنطقية كان أقل بكثير من حظه في الدراسات الصوفية والكلامية كما سبق.

ولقد تعددت مواقف الغزالي من المنطق في مؤلفاته الكثيرة واختلفت بين الإطناب والتفصيل حينا والإيجاز حينا آخر. كما تباينت هذه المواقف من جهة أخرى حسب المستوى الذي يخاطبه الغزالي في كتبه. فهو أحيانا يرفع من شأن المنطق إلى درجة فرض الكفاية كما صرح في أول المستصفى وقال أن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه. وأحيانا أخرى تتراجع أهمية المنطق عن إفادة اليقين ليفسح المجال أمام المعرفة الذوقية والقلبية، وليس هذا الاختلاف يمثل تناقضا في موقف الغزالي -من وجهة نظرنا- وإنما يمثل تنوعا وتطورا في التفكير بحسب تنوع المواقف المعرفية وتطورها، وهذا أمر طبيعي، فهو حين يخاطب الفيلسوف أو المنطقي أو يتحدث بلغتهما فلابد أن يختلف في موقفه لغة ومنهجا عنه إذا كان يخاطب أهل الذوق والوجدان الصوفي [1]، وهذا ما نجده عند الغزالي، فإن اختلاف المواقف عنده ليس من قبيل اختلاف التضاد أو التناقض وإنما هو اختلاف تنوع بحسب الموقف.

---

(١) انظر كتابنا من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة الفصل الخاص بالغزالي.

ولقد أشار في مقدمة "مقاصد الفلاسفة" إلى أهمية هذا اللون من الدراسات المنطقية في معرفة البرهان وأنواعه وكيفية بنائه على ما يقصده الفلاسفة، وكذلك في مقدمة المستصفى[1]. رفع من شأن المنطق وأهميته، أما في القسطاس المستقيم فقد صرح بأن الأشكال المنطقية للقياس هي الموازين التي أنزلها الله في كتابه ليوزن بها ألوان المعارف. وأنه قد تعلمها من القرآن الكريم. وأن نبي الله إبراهيم كان يدعو قومه ويجادلهم بها، وأن الله سماها ميزانا وبرهانا وحجة[2] ولقد وضحنا موقفه من هذه الموازين الخمسة في كتابنا من قضايا التصوف ولم نعرض لها هنا خوفا من الإطالة أو التكرار فيرجع إليه من أراد...

ثم صنف كتابين مستقلين أودعهما شرحا تفصيليا للمنطق وقضاياه هما "محك النظر" و"معيار العلم". كما بين في كل كتاب منهما علاقته العضوية بغيره من كتبه الفلسفية الأخرى كما سيتضح ذلك فيما بعده.

دور المنطق في منهجه:

من الثابت تاريخيا أن الغزالي أول من شهر قلمه بشكل عقلاني ومنهج فلسفي في الرد على الفلاسفة، وهذا لا يمنع أن يكون قد سبقه إلى ذلك

---

(١) انظر مقاصد الفلاسفة ط الكردي ص ٤٦ المستصفي في أصول الفقه (المقدمة).

(٢) انظر القسطاس المستقيم ط الجندي في مواضع متفرقة.

آخرون. لكنه يختلف عنهم في المنهج، وفي طبيعة تناول المسائل الخلافية، وألف في ذلك أهم كتابين اشتهر بهما في مجال الدراسات الفلسفية هما: "مقاصد الفلاسفة"، "تهافت الفلاسفة"، فأوضح في الأول مقاصد الفلاسفة من مصطلحاتهم وشرحها ووضح غامضها كما لو كان واحدا منهم، ثم أفرد الكتاب الثاني لبيان تهافت الفلاسفة في مقاصدهم وأغراضهم من مصطلحاتهم التي تواضعوا عليها، ويهمنا هنا أن نعرف القارئ بأن الغزالي قد أشاد في هذين الكتابين بالمنطق وفائدته لكل العلوم وأن غرضه بيان العلم من الجهل في الرأي والحجة. والصحيح من الفاسد في البرهان [1] ثم يتابع ابن سينا فيجعل من المنطق علما أخلاقيا نافعا في تحصيل السعادة للنفس، إذ تستطيع النفس بواسطته أن تحصل العلم اليقيني الذي تكمل به سعادتها بمعرفة الحق والعمل به. "فعلم المنطق هو القانون الذي يميز به صحيح الحد والقياس من فاسدهما كما يتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا" [2] وينتقل الغزالي من ذلك إلى بيان أهمية المنطق للعلوم كلها "فكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها. وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان ولا الربح عن الخسران"

---

(١) المقاصد ص ٦، التهافت ص ٨٢.

(٢) راجع مقدمة معيار العلم ط الكردي.

ولما كانت فائدة المنطق تتسع هكذا لتشمل العلوم كلها عنده فإن الغزالي يمد بصره إلى الدار الآخرة من خلال الدراسات المنطقية، ليجعل فائدة المنطق تتسع لتشمل علوم الآخرة أيضا كما هي شاملة لعلوم الدنيا. أليست النفس محتاجة في رقيها وتزكيتها إلى معرفة الحق من الباطل في الرأي والحجة ليكون ذلك سبيلها إلى معرفة الحق من الباطل في الاعتقاد؟ وهذا لايتأتى إلا بمعرفة ما هو يقيني وغير يقيني في الرأي والاعتقاد، وسبيلنا إلى ذلك معرفة البرهان والتمييز بين صحيحه وسقيمه وهذا هو دور علم المنطق [1].

ولقد اختبر الغزالي العلوم المنطقية فوجد أكثرها على منهج الصواب والخطأ فيها نادر وقليل، كما وجد أن المناطقة لا يختلفون في ذلك المسلك عن أهل الحق من الفرق المختلفة إلا من ناحية اللفظ والمصطلح دون المقصد والغاية، فإن المعاني واحدة ولا خلاف عليها لأن غرضها تهذيب طرق الاستدلال وتوضيح مسالكه، وهذه قضية عامة مشتركة بين كل النظار وأهل الرأي. نعم. قد يختلف المثال من بيئة ثقافية إلى بيئة أخرى كما قد يختلف اللفظ من لغة إلى أخرى. لكن المعنى المطلوب للجميع يظل واحدا. ويؤكد

---

(١) راجع مقدمة معيار العلم، مقدمة المقاصد.

الغزالي هذه القضية في "التهافت" فيجعل من المنطق -باعتباره تهذيب طرائق الاستدلال والنظر- علما مشتركا بين جميع الأمم وليس خاصا بالفلاسفة وحدهم وليست لهم خصوصية تفردوا بها في ذلك عن أهل النظر في العلوم الأخرى إلا من ناحية المصطلح والعبارة فقط [1] ونستطيع أن نوجز أهم الأفكار المنطقية في هذين الكتابين فيما يأتي:

١-أهمية المنطق بالنسبة لإقامة البرهان ومعرفة صحيحه من سقيمه.

٢-العلوم المنطقية أكثرها على منهج الصواب والخطأ فيها نادر.

٣-أن علم المنطق من الأمور العامة المشتركة بين النظار جميعا باعتباره منهجا للنظر وتهذيبا لطرائق الاستدلال وتعيظمها لأن ذلك في حد ذاته هدف وغاية من أهل الاختصاص في كل علم، وإذا كان منهج النظر يسميه الفلاسفة بالمنطق فإن المتكلمين يطلقون عليه اسم الجدل أو النظر أو مدارك العقول. ولذلك فإن المنطق كما يراه الغزالي ليس غريبا على البيئة الإسلامية إلا من ناحية الاصطلاح فقط، ومعظم قضاياه قد بحثها الأصوليون والمتكلمون تحت اسم النظر أو الجدل كما سبق، والفلاسفة إنما يغيروا في

---

(١) المقاصد ص ٣ والتهافت ص ٨٢. ط دار المعارف.

العبارة فقط وإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه الفلاسفة [1].

ولا شك أن الغزالي كان يهدف من وراء ذلك إلى تقريب المنطق اسما ولغة واصطلاحا إلى ذهن القارئ المسلم وأن يخلق نوعًا من التقبل لقضاياه بين المفكرين وإعدادهم نفسيا لذلك، وإذا كانت مسائله قد بحثها المتكلمون تحت اسم آخر، فليس هناك ما يبرر رفضه أو التنكر له بحجة الخلاف في الاسم أو الاصطلاح. ولقد ظهرت آثار هذه المحاولة فيمن أتى بعد الغزالي من رجال الفقه والأصول والمتكلمين. ذلك أن المتكلمين والأصوليين كانوا يتكلمون قبل الغزالي عن الحدود بطريقة تختلف تماما عما كان عليه المناطقة وظل الأمر كذلك إلى عصر الجويني أستاذ الغزالي،أما بعد الغزالي فإننا نجد حديث المتكلمين والأصوليين عن الحدود مختلفا عن ذي قبل لغة واصطلاحا ومنهجا. حيث تأثروا بطريق الغزالي في كتبه المنطقية فأخذ بها رجال الأصول من بعده وكذلك علماء الكلام [2] ووصل الأمر ببعضهم غاية الطلب في

(١) راجع نفسها الفكرة عند ابن حزم في رسالة التلخيص.

(٢) قارن مثلا كتاب العلة للجويني (من كتاب الشامل) وكلام الرازي عن العلة في المحصول وراجع حاشية البناني على جمع الجوامع للسبكي ط بولاق.

المنطق فأفتى بأنه فرض كفاية وبدأ المسلمون، بعده يكتبون في المنطق شروحًا ومختصرات وينظمون مسائله في أسلوب شعري وصارت الكتابة في المنطق مجالا للسبق والمنافسة بين المفكرين من بعده. وذلك بسبب ما قام به الغزالي حيث مزج المنطق بالعلوم الإسلامية وأخذ يستدل به في مسائل الفقه وأصوله والعقيدة ومسائلها وصرح في كتابه القسطاس المستقيم بأن المنطق هو الميزان النبوي الذي كان يستخدمه نبي الله إبراهيم في محاورة قومه. ومثل هذا التصريح جعل المسلمين يقبلون على قراءة المنطق وحفظ مسائله نظما ونثرا"[1].

يعتبر كتاب "معيار العلم" هو الجامع لآراء الغزالي المنطقية حيث فصل فيه ما أجمل في "المقاصد" و"التهافت" من أغراض المنطق وفائدته وشرح فيه مقدمات الحد والقياس ولواحقهما، كما بين أن أساس الدراسات المنطقية ينحصر في هذين المبحثين (الحد. القياس). وإن ما سواهما أما مقدمات لهما أو

---

(١) تعددت الكتابات بعد ذلك في المنطق وتنوعت بين الإيجاز والأطناب فشرح البعض قضايا المنطق بإفاضة وتطويل، واختصرها البعض إلى لغة معماة أشباه بالألغاز، ونظم البعض مسائله في صورة نظم موزون انظر على سبيل المثال الجمل للخونجي، المختصر لابن عرفة، السلم للخييمي.

لواحق وتوابع لها. وهذا التصور قد بناه الغزالي على أساس أن العلم في نفسه ينقسم إلى قسمين، قسم يسمى تصورا وهو: يتعلق بالمفردات وبيان ماهياتها، وطريقنا الصحيح إليها بيان الحد الشارح للماهية وقسم يسمى تصديقا وهو ما يتعلق بنسبة صفة إلى موصوف سلبا أو إيجابا وطريقنا الصحيح إليه هو القياس المركب من مقدمات صحيحة.

ويرتبط كتاب معيار العلم بكل من المقاصد والتهافت برباط عضوي متين. ذلك أن الغزالي أراد في هذا الكتاب أن يشرح مصطلحات الفلاسفة ويبين أغراضهم من هذه المصطلحات التي استعملها في كتاب المقاصد والتهافت ولذلك فقد الحق بالمعيار قاموسا جمع فيه المصطلحات الفلسفية والمنطقية وشرح أغراض الفلاسفة من هذه المصطلحات [1]، ومن هنا يأتي كتاب المعيار في ترتيبه بين مؤلفات الغزالي بعد التهافت والمقاصد لكنه ينبغي أن يسبقهما في القراءة لما يحتويه من شرح وتوضيح للمصطلحات الفلسفية الموجودة فيهما.

وتوضيح هذه المصطلحات الفلسفية سبب من أسباب تأليف كتاب

(١) راجع معيار العلم ص ١٨٩ - ٢٠٠ حيث ذكر ما يزيد على خمسين مصطلحا فلسفيا وشرحها كلها.

المعيار حيث صرح الغزالي نفسه بأنه ناظر الفلاسفة في التهافت بمصطلحاتهم التي بينها في المقاصد وأراد في المعيار أن يكشف عن معاني هذه المصطلحات التي تواطأ الفلاسفة على استعمالها في المنطق والبرهان ومن هنا يأتي المعيار مقدمة ضرورية للتهافت [1] لأنه من ناحية المضمون والموضوع، تعريف مبادئ الحد وتعريف مبادئ القياس والتنبيه على شروط صحة كل منهما، والتنبيه على مثارات الغلط والخطأ فيهما [2].

وإذا كان هذا سببا أساسيا في تأليف معيار العلم فإن الغزالي يلفت نظرنا إلى سبب آخر ربما كان أكثر أهمية من وجهة نظره، ذلك أن معرفة طرائق الاستدلال والنظر وتنوير مسالك الأقيسة والاعتبار ليست فطرية ولا معلومة بالطبع ولا موهوبة بالجبلة، لأن معظم العلوم النظرية في ذاتها ليست موهوبة ولا مطبوعة وإنما هي مستفادة مكتسبة تحتاج إلى برهان.

ومن هنا يصعب على العقل في كثير من الأحيان تحصيلها والوقوف على دقائقها، إذ "ليس كل طالب يحسن الطلب. ويهتدى إلى طريق المطلب. ولا كل سالك يهتدي إلى الاستكمال ويأمن الاغترار بالوقوف دون ذروة الكمال. آمن من الانخداع بلامع السراب"[3].

(١) انظر المعيار ص ٣٦- ٣٨ ط الكردي سنة ١٩٢٧.

(٢) نفس المرجع.

(٣) المعيار ص ٢٥.

ولما كانت العلوم العقلية محاطة بكل هذه الصعوبات، محفوفة بالشكوك والأوهام العقلية أراد الغزالي أن يضع للباحث معيارا للعلم ليكون عصمة لطالب الحق. معيارًا للنظر والاعتبار، ولعل اختيار هذا الاسم عنوانا للكتاب فيه إشارة إلى ذلك السبب وهو يجعل هذا الكتاب بمثابة علم العروض لمن أراد أن يقرض الشعر. وبمثابة علم النحو لمن أراد أن يقف على مسائل الإعراب وكذلك الأمر لمن أراد أن يعرف صحيح البرهان من زائفه فعليه بمعيار العلم[1].

١ -المعرفة العقلية عنده:

يكاد يتفرد الغزالي بين الذين اشتغلوا بالدراسات المنطقية بأنه طوع مباحث المنطق ومصطلحاته لمسائل الفقه وموضوعات الأصول. فجاءت أمثلته في المعيار ومحك النظر. والقسطاس المستقيم ومقدمة المستصفي... الخ معبرة عن ثقافة الغزالي الفقهية والشرعية من جانب ومن جانب آخر جاءت معبرة عن هدف يسعى إليه وهو أن المنطق وقضاياه ليس غريبا على الثقافة الإسلامية إلا من ناحية الاصطلاح والعبارة فقط، ولذلك فقد صرح في أكثر من موضع بأنه ميزان الله في أرضه، وبأنه منهج الأنبياء في المجادلة مع

(١) المعيار ص ٢٦.

خصومه، وإفرد لهذا الهدف كتابا مستقلا تخيرا له اسما معبرا هـو "القسـطاس المستقيم" الذي أمر القرآن بـالوزن بـه في قولـه تعـالى: ﴿ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ﴾[1] [2].

ويعلي الغزالي من شأن الحكم العقلي والقياس المنطقي في إفـادة اليقـين، ولايفوته في أكثر من موقـف[3] أن يقـارن بـين حـاكم العقـل وقياسـه، وبـين الحواس وما سواها ليبين قيمة العقـل في أحكامـه إذا مـا قـورن بـالحواس أو الوهم والخيال، صحيح أن النفس في أول أمرها أشد إذعانًا وقبولا لما تمـدها به الحواس من ألوان المعرفة، لأن الحـواس إليهـا أسـبق وهـي التـي ابتـدأت النفس وأملت عليها ضرورة الاحتكـام إليهـا فقبلـت الـنفس ذلـك وألفتـه واطمأنت إليه، إلى أن نضج العقل واشتد عليهـا نـداؤه فقهرهـا وبـين أن لهـا الخطأ فى معرفة الحواس كثيرة، فالعين ترى الشمس في صورة جرم صغير بينما

---

(١) سورة الشعراء :آية[١٨٢].

(٢) انظر القسطاس المستقيم ط الجنـدي ص ٦-٩ وانظـر كتـاب مـن قضـايا التصـوف للمؤلف الفصل الخاص بالمعرفة عند الغزالي.

(٣) راجع المعيار ص ٢٨: المنقذ من الضلال ص، من قضـايا التصـوف حيـث قارنـا بـين إدراك العقل وإدراك الحواس عند الغزالي.

هي في حقيقتها أكبر من الأرض، وأنت ترى الظل ساكنا وهو في حقيقته يتحرك، وكل هذا ينال الحواس، وأغاليط الحس في هذا الجنس كثيرة فلا تطمع في استقصائها" [1].

وكذلك خطأ الوهم لا يمكن إنكاره، لأنه لا يستطيع أن يعقل موجودا "لا إشارة إلى جهته ولا يوصف بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يوصف بانفصال واتصال ولولا كفاية العقل شر الوهم في تضليله هذا لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة في خالق الأرض والسماء ما رسخ في نفوس العوام والأغبياء" [2].

وتكاد تنحصر فائدة الحواس والوهم عند الغزالي في إمداد العقل بما يساعده في بناء المقدمات من القضايا الحسية والتجريبية ومن المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول فيرتبها ترتيبا لا ينازع فيه ويستنتج العقل منها نتيجة لا يسع الوهم التكذيب بها، لأن مقدماتها مأخوذة من الأمور التي لا يختلف العقل والوهم في القضاء بها لأنها أصلا من العلوم الضرورية التي لم يختلف فيها الناس، فإذا حدث أن كذب الوهم أوشك في نتيجة جاءت من

---

(١) المعيار ص ٢٩ وراجع المنقذ بصورة مفصلة.

(٢) نفس المرجع ص ٣.

مقدمات ضرورية سبق أن صدق بها فيكون ذلك الشك دلالة على قصور في طبيعة القوة الوهمية عن درك الضروريات وليس قصورا في النتيجة أو في مقدماتها، وذلك لأن التصديق بالنتيجة دلالة على التصديق بالمقدمات، فإذا كان الوهم قد صدق بالمقدمات ولم يشك فيها فلا يسعه حينئذ إلا التسليم بالنتيجة. ومعيار العلم اليقيني في النتيجة أن تكون مقدماتها مأخوذة "... من المحسوسات أو الضروريات الجبلية معيارا للنظر حتى إذا انتقلنا إلى الغوامض لم نشك في صدق ما يلزم عنها"[1].

ويحذوا الغزالي إلى حذو الفلاسفة والمناطقة فيقسم العلم إلى تصور وتصديق، انطلاقا من أن العلم قد يتعلق أحيانا بأعيان الأشخاص وذواتها من حيث هي هي. وقد يتعلق أحيانا بإضافة صفة إلى موصوف سلبا أو إيجابا. فالعلم المتعلق بالأشخاص وذواتها يسمى تصورا كعلمنا بماهية الإنسان، والنبات ، والعلم بإضافة صفة إلى موصوفها يسمى تصديقا كعلمنا بأن محمدًا قائم وأن الكتاب مفيد، وهذا التقسيم يتصل اتصالا مباشرا بمراتب وجود الأشياء التي أشار إليها الغزالي في كتابه معيار العلم وفي كتبه الأخرى. ذلك أن الشيء الواحد قد يكون موجودًا في نفسه فيسمى هذا الوجود بالوجود العيني، كوجود الشجرة مثلا، وقد يكون موجودا في

(1) المعيار ص ١٣.

الذهن فقط فيسمى بالوجود الذهني والعقلي مثل وجود المعاني الكلية والماهيات، كالعدم وقد يكون موجودًا على اللسان ملفوظا ثم في الكتابة مرسوما بحروف، فوجود الشيء مرسوما في الكتابة دليل على وجوده منطوقا باللسان، ووجوده على اللسان منطوقا دليل على وجود المعنى القائم بالنفس لهذا الشيء، ووجوده قائما بالنفس دليل على ثبوت وجوده بالخارج الحسي.

يقول الغزالي: إذ لا معنى للعلم إلا مثال يحصل في النفس مطابق لما هو مثال له في الحس وهو المعلوم، وما لم يظهر هذا الأثر في النفس لا ينتظم له لفظ يدل على ذلك الأثر، وما لم ينتظم اللفظ الذي ترتب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدلالة عليه"[1].

ولا يختلف الوجود العيني والذهني للموجودات من أمة إلى أخرى. أما وجود الأشياء على اللسان لفظا وبالتالي وجودها مكتوبة فإنها تختلف باختلاف اللغات، لأن ذلك خاضع للوضع اللغوي والاصطلاح اللفظي وذلك أمر يختلف من أمة إلى أخرى بل قد يختلف في الأمة الواحدة بين أهل الحرف والصناعات"[2].

---

(١) المعيار ص ٤١- ٤٢.

(٢) نفس المرجع.

٢ -دلالة الألفاظ:

تنقسم الألفاظ من حيث دلالتها على معناها إلى أقسام أربعة، ولا تختلف هذه القسمة عند الغزالي عن غيره من المناطقة إلا من حيث التفصيل أو الإيجاز أو الأمثلة المضروبة، التي استقى الغزالي معظمها من ثقافته الفقهية فاللفظ يدل على معناه إما بالاشتراك وإما بالتواطؤ وإما بالترادف وإما بالتباين.

أ-فدلالة الاشتراك: أن يكون اللفظ واحدًا ويطلق على كثيرين مختلفين في الحقيقة وهو ما يسمى بالمشترك اللفظي عند علماء البلاغة والبيان مثل إطلاق لفظ العين على الحاسة الباصرة، وينبوع الماء، والجاسوس، فهذه موجودات مختلفة في حقائقها وفي حدودها ولكن يطلق عليها هذا اللفظ من قبيل الاشتراك في الاستعمال.

ب-أما دلالة التواطؤ: أن يطلق اللفظ الواحد على كثيرين متفقين في الحقيقة مختلفين في العدد كلفظ الإنسان فإنه يدل على محمد وخالد وغيرهما وكدلالة لفظ الحيوان على الحصان والحمار والإنسان، لأنها مشتركة كلها في معنى الحيوانية مع اختلافها في الأفراد والأعيان، والفرق بين دلالة التواطؤ ودلالة الاشتراك أن اللفظ المتواطئ تتحد إفراده في الحد والحقيقة بينما تختلف

الألفاظ المشتركة في الحد المعرف والحقيقة المميزة، والكليات الخمسة تدل على جزئياتها المندرجة تحتها بطريق التواطؤ. كدلالة الجنس على أنواعه، والنوع على أفراده وكذلك الذاتيات والعرضيات.

ج-**أما اللفظ المترادف:** فهو الذي يدل مع غيره على مسمى واحد كدلالة لفظ الخمر والراح والعقار على الشراب المسكر ودلالة لفظ الأسد وعباس والغضنفر على الحيوان المفترس (الأسد) فإن مدلول هذه الألفاظ واحد في حقيقته وفي حده المعرف له.

د- **وأما الألفاظ المتباينة:** ويسميها الغزالي (المتزايلة) فهي الألفاظ المختلفة الدالة على معان مختلفة ليس بينها علاقة، مثل لفظ الذهب والقطن والخشب.

ولقد بحث الغزالي علاقة اللفظ بالمعنى كما بحثها غيره من الفلاسفة المشائين، ولكنه أراد أن ينفذ منها إلى قضية كلامية عقائدية أثارت الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة من جانب وبينهم وبين السلف من جانب آخر. وهي مسألة إطلاق الأسماء الإلهية على الخالق والمخلوق مثل إطلاق لفظ الوجود على على الخالق والمخلوق، وكذلك بقية الصفات الإلهية فالله موجود والإنسان موجود والله سميع بصير والإنسان سميع بصير. ومن جهة أخرى

فالجواهر موجودة وأعراضها أيضا موجودة. فهل إطلاق هذه الأسماء على الخالق والمخلوق من قبيل المشترك اللفظي أو من قبيل التواطؤ في الاستعمال..؟

والإجابة هنا تتوقف على معرفة الفرقة الدقيق بين كل من دلالة الاشتراك ودلالة التواطؤ. ذلك أن دلالة الاشتراك تدل على معان مختلفة في الحد المميز والحقيقة الشارحة فلا يكون بين المعنيين أي تشابه من نوع ما إلا في استعمال اللفظ فقط مثل اطلاق لفظ العين على الجاسوس والباصرة.

ومن هذا القيل ما أشار إليه ابن عباس بقوله ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء فقط، وكذلك دلالة الأسماء المطلقة على الخالق تارة واستعمالها مضافة إلى المخلوق تارة أخرى، كدلالة لفظ الوجود على الخالق وعلى المخلوق [1]. وكدلالة لفظ الحي على الله وعلى الإنسان.

ويندرج تحت هذا النوع في الاستعمال والدلالة الأسماء المشككة والمتشابهة. وذلك إذا استعملنا اللفظ الواحد في الدلالة على شيئين بمعنى واحد في نفسه ولكن تختلف جهة الإسناد فيهما كلفظ الوجود إذا أضيف إلى الخالق والمخلوق فإنه يختلف بحسب ما يضاف إليه منهما بالأولى والأحرى

(١) المعيار ص ٤٦.

ذلك أن وجود الخالق واجب له من ذاته أما وجـود المخلـوق فهـو ممكـن لـه من ذاته واجب له من غيره. وما يستحق الوجـود بذاتـه أولى باسـم الوجـود مـن غـيره، وهـذا النـوع مـن الأسـماء يسـميه الغـزالي بالأسـماء المشـككة أو المتشـابهة، وكـذلك لفـظ الوجـود بالنسـبة للجـوهر والعـرض، فإنـه ثابت للجوهر ثبوتا أوليا، قبل ثبوتـه للعـرض، لأن العـرض تـابع للجـوهر في وجـوده فهـذا يختلـف بالتقـدم والتـأخر كـما أن الأول يختلـف بـالأولى والأحرى" [1].

وقد يقع اللفظ على عدة أمور متشابهة في الظاهر فقط لكنهـا مختلفـة في الحقيقـة اختلافـا لا نهايـة لـه. كلفـظ الحـي إذا أضـيف إلى الله وأضـيف إلى الإنسـان، ولفـظ النـور إذا أضـيف إلى المصـباح وإلى العقـل وإلى الله. فهـذا الإطلاق وإن كان جائزا من جهة التشـابه في الاسـم فقـط إلا أنـه يختلـف في المعنى والحقيقة اختلافا بينا.

٢ - تناقض القضايا:

من المسائل المهمة في دلالة القياس على اليقين مبحث التناقض ذلـك أن فهم نقيض القضية أمر مطلوب لذاته في النظر البرهاني إذ ربما لا يدل البرهان

(١) المعيار ص ٤٧ - ٤٨.

على شيء بطريق مباشر لكنه يدل في نفس الوقت على إبطال نقيضـه، فيكـون حينئذ كأنه قد دل على الشيء المطلوب عن طريق إبطـال النقـيض وكثـيرا مـا يشير الغزالي إلى أهمية الأخذ بمبدأ عدم التناقض أو عدم الجمع بين النقيضـين أو إثبات الشيء بإبطال نقيضه في الأمور الإلهية، وخاصـة في قضـية حـدوث العالم وإثبات وجود الله، ومقدمات القياس لابد وأن تكون يقينية حتى تؤدي إلى نتيجة يقينية، لكننا قد نجد أنفسنا أحيانا أمام نوع من المقـدمات لا نعـرف منها وجه اليقين ما لم نردها إلى نقيضها، وما لم يكن النقيض معلوما لم نحصل على هـذه الفائـدة المهمـة، والقضـيتان المتناقضـتان همـا المختلفتـان بالسـلب والإيجاب على وجه يؤدي إلى القول بأن صدق أحدهما يقتضي كذب الأخرى ضرورة.

فإذا كان قولنا "العالم حادث" صادقا، لـزم عنـه كـذب نقيضـها وهـو العالم ليس بحادث، ومعرفة إحدى هاتين القضيتين ينتج عنه معرفـة نقيضـها بالتلازم.

ولكي يتحقق معنى التنـاقض النـافع في الاسـتدلال البرهـاني لابـد أن يتوفر بين القضيتين المتناقضتين شروط لابد منها.

١ -اختلاف القضيتين بالسلب والإيجاب. مثل العالم حادث العالم ليس

بحادث. فالقول بصدق الأولى يلزم عنه القول بكذب الثانية، والعلم بكذب الثانية يلزم عنه القول بصدق الأولى(1).

٢-اتحاد الموضوع والمحمول في المقدمتين المتقابلتين بالتناقض فإذا اختلف الموضوع فيهما أو اختلف المحمول لم يحصل التناقض فقولنا العالم حادث، الله ليس بحادث، فليس هنا تناقض لاختلاف الموضوع فيهما، وكذلك قولنا الإنسان فان، الإنسان ليس حجرا، فليس بينهما تناقض لاختلاف المحمول فيهما(2).

٣-ألا يكون المحمول في جزئين مختلفين من الموضوع، وألا تختلف جهة إضافته إلى موضوعه. كقولك مثلا الأربعة نصف. الأربعة ليست نصفا. وتريد بالأول أنها نصف الثمانية والثاني ليست نصفا للعشرة(3).

٤-ألا يكون نسبة المحمول إلى الموضوع على جهتين مختلفتين فإذا اختلفت جهة الحمل لم يقع التناقض. ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿ وَمَا

(1) المعيار ص ٨٠.

(2) نفس المرجع

(3) نفس المرجع

رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾[1] فهنا نفي للرمي وإثبات له لاختلاف جهة الحمل. فليست جهة النفي هي جهة الإثبات [2].

٥-ألا يختلف الزمان في القضيتين المتقابلتين بالتناقض كقولك الصبي له أسنان ، الصبي لا أسنان له وأنت تقصد بالصبي الأول بعد الفطام وبالثاني قبل الفطام.

٦-إذا كانت القضية كلية فيلزم أن تختلف مع نقيضها بالجزئية بالإضافة إلى السلب والإيجاب حتى يتحقق التناقض بينهما [3].

ويظهر أثر ثقافة الغزالي الفقهية في حديثه عن تناقض القضايا وكيف يكون التناقض صحيحا ومتى لا يكون وهما عقليا ويضرب الأمثلة الكثيرة المأخوذة من علم أصول الفقه فاتحا بذلك الباب أمام الاجتهاد بشرط تحري مسائل الخلاف ومواضعه وتحرير عبارة الفقهاء في المسألة موضوع الخلاف حتى يبين للباحث هل هناك خلاف حقيقي أم لا.

---

(١) سورة الأنفال :آية[١٧].

(٢) نفس المرجع

(٣) راجع المعيار ٨١.

يأتي حديث الغزالي عن القياس في المرتبة الثانية بعد حديثه عن مقدمات القياس، وهذا أمر طبيعي. فبعد أن تكلم عن المعاني المفردة ودلالة الألفاظ عليها عن طريق تركيب الألفاظ في جمل خبرية من موضوع ومحمول بدأ حديثه عن القياس الذي يتركب بدوره من هذه الجمل، ومن هنا كانت نظرية القياس الأرسطي بشكلها المعروف تعني عند الغزالي "نظر في تركيب القضايا ليصير منها قياسا" (1). ولما كان القياس أحد أنواع الحجج التي نستعملها في إفادة اليقين فإن الغزالي يركز نظره في تركيب القضايا على ناحيتين:

١-النظر الأول في شكل القضايا، وكيف يتركب من وضعها قياس من الشكل الأول أو الثاني أو الثالث والرابع. وهذا يعرف بحسب وضع الحد الأوسط في إحدى المقدمتين، وفي هذا النوع من النظر لا نجد جديدا عند الغزالي يتميز به عن غيره من النظار، خاصة ما يتصل بكلامه عن صور القياس وأشكاله الأربعة ومحاولته رد جميع الأشكال إلى الشكل الأول منها (2).

(1) المعيار ص٨٥

(2) راجع المعيار ٨٨- ٨٩٠، ٩٧ -٩٩

أما الأمثلة التي استعملها في شرح الأشكال الأربعة فجميعها مأخوذة من ثقافته الفقهية. وربما كان ذلك دليل حرصه على بيان أن المنطق كفن للاستدلال ليس قاصرا على فيلسوف بعينه ولا على أمة بذاتها بل هو من المعارف الشائعة بين الأمم، والخلاف ينحصر في اللفظ والمصطلح فقط كما سبق.

وتحت هذا النوع من النظر تكلم الغزالي عن القياس الشرطي المتصل[1] والمنفصل [2]. أو قياس التعاند، وهو ما يسمى في علم أصول الفقه بالسبر والتقسيم ويوضح الغزالي فائدة هذا النوع من القياس في العقليات والفقهيات على سواء، ولعل كلامه في هذين النوعين من القياس (الشرطي المتصل والمنفصل) كان مدخلا لمزج المنطق بأصول الفقه أو مزج علم الأصول بالمنطق بحيث يصح لنا أن نسمي علم الأصول منطقا إسلاميا، وهذا يرجع الفضل فيه إلى أبي حامد الغزالي لأنه لم يسبق إليه فيما أعلم.

---

(١) وهو يتركب من مقدمتين احداهما مركبة من قضيتين اقترن بها أداة الشرط والأخرى حملية قرن بها أداة الاستثناء مثل " إن كان العالم حادثًا فله صانع لكنه حادث ، فإذن له صانع " انظر المعيار ص ٩٨.

(٢) مثل : العالم أما قديم وأما حادث لكنه حادث فهو أذن ليس بقديم .

ثم يشرح قياس الخلف ليوضح كيفية استعماله في الإقناع وذلك بأن نأخذ مذهب الخصم وتجعله مقدمة لقياس ونضيف إليه مقدمة أخرى ظاهرة الصدق فينتج من القياس نتيجة ظاهرة الكذب فيتضح من ذلك أن هذه النتيجة الكاذبة سببها وجود مقدمة ظاهرة الكذب في مقدمات القياس، وذلك مثل قولنا:

١-كل صلاة مفروضة لا يجوز أن تؤديها على الراحلة.

٢-وصلاة القيام فرض، إذن هي لا تؤدي على الراحلة.

والنتيجة هنا معلومة الكذب وسبب الكذب فيها أن إحدى المقدمات كاذبة. ولما كانت المقدمة الأولى معلومة الصدق (كل صلاة مفروضة لا تؤدى على الراحلة) كان الكذب منحصرا في المقدمة الثانية (صلاة القيام فرض) ويكون نقيضها صادقا وهو أن صلاة القيام ليست فرضا وهو المطلوب ومثال آخر يسوقه الغزالي في هذا القياس يبين به حدوث العالم هو:

١-كل ما هو أزلي غير مركب.

٢-والعالم أزلي.

إذن العالم غير مركب.

لكن النتيجة هنا ظاهرة الكذب بسبب وجود بعض المقدمات الكاذبة وبالنظر يتضح أن المقدمة الأولى صادقة لاتفاق العقلاء عليها، فينحصر الكذب في المقدمة الثانية القائلة بأن العالم أزلي، وهنا يتضح للخصم أن نقيضها صادق وهو قولنا أن العالم ليس بأزلي وهو المطلوب [1].

علاقة القياس باليقين:

أما النظر الثاني في القضايا التي يتركب منها القياس فهو أن ننظر فيها ذاتها من حيث إفادتها لليقين بذاتها، ذلك أن العلم التصديقي خاصته البرهانية نسبة ذوات الحقائق بعضها إلى بعض بالإيجاب أو السلب، ولا كل تصديقي بل التصديقي الصادق في نفسه، ولا كل صادق بل الصادق اليقيني [2].

وهذا النظر يسميه ابن سينا والمناطقة [3] بمواد القياس، أي الألفاظ التي تتركب منها القضايا المأخوذة مقدمات للقياس، لكن الغزالي لا يهتم بالقضايا هنا من ناحية الألفاظ فقط فإن ذلك أمر مجازي، وإنما الأهم من ذلك عنده أنه

---

(١) المعيار ص ١٠١ وراجع القسطاس ميزان التعاند.

(٢) المعيار ص ١١٨.

(٣) انظر الهداية لابن سينا تحقيق المرحوم محمد إسماعيل عيد.

يجعل مادة القياس (... العلم القائم بالنفس الذي نعبر عنه بالألفـاظ)، ومـن هنا كان الموضوع والمحمول عنده [1] العلوم الثابتة في النفس دون الألفـاظ إذ الألفاظ هنا ليست إلا رموز لما هو ثابت في الـنفس مـن المعنـى المطلـق، ولمـا كانت حاجتنا إلى اللفظ ضرورية للتعبير به عما في الـنفس أطلقنـا عليـه اسـم الموضوع والمحمول تجوزا، وفي هـذا التحليـل الرائـع يتجـاوزالغزالي مرحلـة الصورية المطلقة للقياس والتي تقتصر على تطابق النتيجة فقط مـع المقـدمات في القياس ليربط بين المقدمات وما هو يقيني وثابت في الـنفس أولا، وبالتـالي تطابقها مع الحق في نفسه حتى تفيد اليقين القلبي الذي يبحـث عنـه الغـزالي، ويهتم الغزالي بالحديث عن هذه القضية الأساسـية في إفـادة القيـاس لليقـين، فالألفاظ التي نسميها موضوعا ومحمولا في القضية إنما هي قشور ورموز، أما اللباب الذي يبرهن عليه بالقياس فهـو العلـم القـائم بـالنفس الـذي ترجـع حقيقته إلى انتقاش الـنفس بمثـال مطـابق للمعلـوم، وهـذه العلـوم المنتقشـة بالنفس هي مواد القياس في حقيقة الأمر، ولما كـان تجريـد هـذه المعـاني عـن الألفاظ متعسرا أو محالا احتجنا إلى وضعها في نظم لفظي نعبر عنـه بالشـكل الأول أو الثاني فينبغي أن يكون نظر الباحث موجها إلى المعنى القائم بـالنفس

---

(١) المعيار ص ١١٨.

أولا ومدى تطابقه مع الحق في نفسه إذا أراد اليقين وليس إلى تطابق المقدمات مع النتيجة فقط، لأن صدق النتيجة مع المقدمات شيء، وتطابقها مع الحق اليقيني شيء آخر، وتلك قضية على جانب كبير من الأهمية يلفت الغزالي نظرنا إليها إذا أردنا أن نتجاوز بالمنطق مرحلة الصورية المحضة أو الشكلية الرمزية إلى معرفة واقعية هي أقرب إلى التجريب وألصق به ولعل عبارته. "... كذلك الاعتقادات التي هي مواد الأقيسة تكون اعتقادا مقارنا لليقين مقبولا عند الكافة في الظاهر لا يشعر الذهن بإمكان نقيضه" [1]. ترتفع بالقياس عنده إلى مرتبة التعبير عن الواقع اليقيني وليس عن مجرد تناسق المقدمات مع النتيجة كما هو في الشكل الصوري للمنطق. وهذه لفتة ينفرد بها الغزالي -فيما أعلم- من بين المشتغلين بالمنطق حيث يربط بين شكل القياس وبين اليقين في نفس الأمر ولم يكتف بالفكرة الأرسطية عن القياس الذي يجعل منه شكلا وصورة تتسق فيها أجزاء المقدمات مع نتيجتها بصرف النظر عن إفادة اليقين في نفس الأمر أو تطابقها مع الواقع.

وهذه أولى خصائص البرهان ودلائل الحجة إذا كانت المقدمات وسيلة

(١) نفس المرجع ١١٩.

لاستنتاج اليقين منها. ولا يصح أن تسمي القياس برهانا أو حجة عند الغزالي إلا إذا كانت القضايا التي يتركب منها القياس بهذه الصفة في إفادة اليقين، وإذا كان العلم التصوري هو مادة الحد المنطقي أو التعريف فإن العلم التصديقي هو مادة القياس المتمثل في القضايا التركيبية، ويشرح الغزالي مفهوم العلم التصديقي هنا بما يخرجه عن دائرة صدق المقدمات مع النتيجة بل التصديقي هنا هو الصادق في نفسه، ولا كل صادق، بل الصادق اليقيني فرب شيء في نفسه صادق عند الله وليس يقينا عند الناظر فلا يصلح عنده أن يكون مادة للقياس الذي يطلب به استنتاج اليقين [1] ولا كل يقيني بل اليقيني الكل أعني أن يكون كذلك في جميع الأحوال، فهذه الخصائص لابد من توافرها في القضية المأخوذة في مقدمات القياس إذا أردنا أن نسميه برهانا، وما لم تتوفر في القضية هذه الخصائص لا يحق لنا أن نطلق على القياس اسم البرهان لأنه حينئذ لا يستنتج منه اليقين، ولا يكفي أن نسميه قياسا فقط وهو بشكله الصوري هذا قد يفيد في إفحام الخصم أو في إقناعه بما نريد وهذا من وظائف القياس ولكن ليس ذلك هو المطلوب الأعظم منه، وهذا يتفق تماما مع النزعة التجريبية التي نجدها عند الغزالي في كلامه عن الاستقراء والتمثيل [2].

---

(١) نفس المرجع ١١٩.

(٢) المعيار ص ١١٨.

أنواع المقدمات:

وتنقسم المقدمات اليقينية التي يتألف منها القياس إلى أنواع أربعة كل نوع منها صادق في نفسه لا يتطرق إلى العقل احتمال نقيضه أو الشك فيه.

١-الأوليات العقلية: وهي المعارف العقلية المحضة التي ندركها بأوليات العقل دون حاجة إلى إقامة برهان أو دليل على صحتها كقولنا إن الأب أكبر من الابن، الاثنين أكبر من الواحد، الشيء الواحد لا يكون متحركا وساكنا في نفس الوقت، فهذه المعاني العقلية تنتقش في النفس مجردة عن اللواحق الحسية وعن أي معنى آخر يوجب التصديق بها، بل مجرد حصولها في الذهن يفرض على العقل التصديق بها دون حاجة إلى معونة دليل وبرهان ولايشعر الإنسان معها من أين استفادها ولا كيف وقع التصديق بها، بل مجرد تصور العقل للحدود التي تتركب منها القضية وتصور جهة التركيب لم يتوقف العقل في التصديق بها.. "[1].

٢-النوع الثاني: الأوليات الحسية وهى المقدمات المركبة من قضايا محسوسة: مثل قولنا: النار حارة، القطن لونه أبيض، الثلج بارد، العسل حلو

(١) نفس المرجع ص ١٢٢.

المذاق، فهذه القضايا يحتاج العقل إلى معونة الحواس في التصديق بها، لأنه إنما أدرك فيها هذه المعاني بواسطة الحواس، ولو جردنا العقل عن الحواس لم يستطع أن يقضي فيها بيقين، وهذه تسمى أوليات حسية كما يسمى النوع الأول بالأوليات العقلية، ويتدرج تحت هذا النوع من المحسوسات ما نسميه بالوجدانيات الذاتية، كوجدان كل منا للحواس الباطنة فيه كأحساسه بالخوف والفرح والشهوة والحزن والعطش والجوع فإن هذه الإحساسات تنكشف للنفس بمساعدة القوى الباطنة كما أن المحسوسات الخارجية تنكشف للعقل بمساعدة الحواس الظاهرة، وتأتي المعارف الحسية بنوعيها الظاهر والباطن في مرحلة تالية للمعارف الأولية، لأنه قد يعوقها مانع مؤقت لا تجده في المعارف الاولية، مثل ضعف الحاسة وبعد المحسوس وكثرة الوسائط.

٣-التجريبيات: وهي المعارف التي يتوقف التصديق بها على التجربة وتتعاون الحواس والعقل في قيام التصديق بها في النفس مثل العلم بأن قطع الرقبة يوجب الموت، والضرب مؤلم، النار محرقة، الأكل يؤدي إلى الشبع، الماء يروي فإن حاسة البصر أدركت تألم الحيوان عند الضرب، كما أدركت الموت عند قطع الرقبة، والحس الباطني إدرك حصول الشبع عند تناول الطعام

وحصول الري عند شرب الماء وتكرر ذلك مرات كثيرة فوقع في النفس يقين جازم لاشك فيه بالعلم بذلك. وينبه الغزالي إلى أننا لسنا هنا في حاجة إلى ".. ذكر السبب في حصول اليقين في النفس بعد أن عرفنا أنه يقيني "[1]، لأنه يكفي هنا تكرار المشاهدة واقتران السبب بالمسبب لكي نجزم بحصول النتيجة كلما تكرر السبب، وكل مرة نشاهدها يقترن فيها السبب بالمسبب هي بمقام شاهد عدل مخبر عما عاين وشاهد فإذا انضم إلى ذلك قياس ما نشاهده الآن على ما شاهدناه من قبل في نفس المواقف أذعنت النفس للتصديق وقام بها دليل اليقين.

وانطلاقا من منهج الغزالي الكلامي في علاقته السبب بالمسبب ينبه قارئه هنا إلى أن السبب ليس مستقلا بالتأثير في مسببه كما هو الشأن عند الطبيعين ولا وجه للاعتراض عليه هنا بآرائه الكلامية في كتبه الأخرى، لأنه بادر بدفع هذا الاعتراض من جهتين:

الجهة الأولى: أنه هنا يتكلم عن اليقين الحاصل في النفس بحدوث الموت عند العلم بجز الرقبة وهذا اليقين لا يشك فيه عاقل ولا وجه لدفعه عن النفس.

---

(١) المعيار ص ١٢٢.

أما الجهة الثانية: فإنه قد بين في تهافت الفلاسفة رأي المتكلمين في هذه القضية وكيف أبطل به رأي الفلاسفة في استقلال السبب بالتأثير في المسبب، ويفرق هنا بين البحث في اقتران السبب بالمسبب وهل هو اقتران ضروري لازم. والنظر في وجه هذا الاقتران، فإذا كان نظرنا في وجه اقتران الموت بجز الرقبة وهل هذا الاقتران لزومي وضروري ليس في الإمكان دفعه أبدا فهذا شيء يرفضه الغزالي، لأنه رأى القائلين بالحتمية الطبيعية ،وإذا كان هذا الاقتران بحكم جريان السنة الكونية الخاضعة للإرادة الإلهية لنفوذ مشيئة الله الأزلية التي عبروا عنها بقولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن. فهذا رأي يقبله الغزالي وفي نفس الوقت هذا النوع من النظر يعتبر نظرا في وجه الاقتران الحاصل بين السبب والمسبب لا في نفس الاقتران، لأن نفس الاقتران لا يشك فيه عاقل، وإنما الخلاف في الوجه الذي يقع عليه الاقتران، وهل هو اقتران حتمي أم إرادي [1] قد يتخلف فيه المسبب عن سببه، فالغزالي هنا مؤمن بوجود هذا الاقتران ولا ينازع فيه ولكن الذي ينبه إليه هو النظر في وجه الاقتران فيبين أنه ليس حتميا بالنسبة لله حتى لا يقول برأي القائلين بالطبع أو بالعلة الحتمية.

---

(١) راجع المعيار ١٢٣-١٢٥ وراجع أيضا: التهافت، المقصد الأسني (اسم الحكيم).

وهذا النوع من القضايا التجريبية ينطبع في النفس نوع من الحدس بها لكثرة مشاهدتها، وتكرار المشاهدة يعتبر كثرة في عدد الشهود المثبتين لليقين في الواقعة المعينة، وهذا الموقف التجريبي من الغزالي يعتبر سبقا جديدا في مجال المعرفة التجريبية التي يتخذها من تكرار المشاهد منطلقا للتنبؤ بما يمكن أن يحدث في المستقبل بناء على ما جربه واقعيا في الماضي.

ويضيف الغزالي إلى المعرفة التجريبية "الحدسيات" وهي قضايا يكون مبدأ الحكم فيها حدس من النفس يقع منها لصفاء الذهن وقوته وتوليه الشهادة فتذعن النفس لقبوله والتصديق به بحيث لايقدر على التشكيك فيه، وهذا اللون من المعرفة الحدسية يوجد فيه نوع من القياس الخفي الذي قد لا يفطن إليه الذهن بسرعة ولكن لو تأمل المرء هذا اللون من المعارف لوجد فيه من القياس مثل ما في المعرفة المجربة، وربما ينشأ لدى المرء نوع من المعارف الحدسية التي هي في ذاتها يقينيات ولا يمكن المرء إقامة الدليل عليها بيسر، وفي نفس الوقت لا يمكن للنفس أن تشكك فيها أو ترد الإحساس بيقينها وهذا ينتج من كثرة الاعتبار في العلاقات السببية في الظواهر الكونية والإيمان بإطراد السنة الكونية،وهذا في حد ذاته لا يطعن في إطلاق القدرة الإلهية ولا في شمول الإرادة، وهنا ينبه الغزالي إلى قضية مهمة جدا في الإقناع

حين يقول: ولمثل هذا لا يمكن إفحام كل مجادل بكلام يسكت، فلا ينبغي أن تطمع في القدرة على المجادلة في كل حق، فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه غيرنا بطريق البرهان إلا إذا شاركنا ذلك الغير في ممارسته ليشاركنا في العلوم المستفادة منه ، وفي مثل هذا المقام يقال: من لم يذق لم يعرف" [1].

٤-النوع الرابع من اليقينيات(الأوليات الرياضية) هي القضايا التي عرفناها بتوسط شيء لا يغيب عن الذهن، بل هو حاضر في الذهن متى كانت القضية حاضرة فيه مثل قولنا: الواحد ربع الأربعة، والأثنان ربع الثمانية، فإن الذهن يدرك ذلك بسهولة لعلمه السابق بأن كل عدد ينقسم إلى أربعة أقسام متساوية يكون كل قسم منها ربعا للعدد الكلي، وهذا الإدراك وإن كان معلوما بواسطة إلا أنه لا يغيب عن الذهن [2].

هذه الأقسام الأربعة السابقة يعتبرها الغزالي أساسا في تكوين القضايا التي تؤخذ مقدمات للقياس إذا أردنا منه التوصل إلى ما هو يقيني، وبدون الأخذ بها فإن القياس تنقطع صلته باليقين والواقع ويظل صوريا

---

(١) ص ١٢٤.

(٢) نفس المرجع ١٢٤ - ١٢٠.

وشكليا يكتفي أصحابه بتطابق المقدمات مع النتيجة وإن كذبها الواقع وجانبها اليقين.

أما القضايا التي يتركب منها قياس غير يقيني فقد تتألف حدودها من إحدى القضايا الآتية:

١-المشهورات مثل: إفشاء السلام وحب العدل.

٢-القضايا التي ورثناها عمن نحسن الظن بهم وهي (المقبولات) ومثل أخبار الآحاد، وهي الأخبار التي لم يتوافر لنقلها عدد يبلغ حد التواتر، وهذه القضايا تصلح للمقاييس الفقهية دون البراهين العقلية لأن الفقهيات قد يؤخذ فيها بالظن الراجح.

٣-الظنيات: وهي القضايا التي يقع التصديق بها في النفس لا على سبيل اليقين بل يمكن أن يخطر بالذهن إمكان نقيضها عند التأمل، لكن النفس تميل إلى التصديق بها.

٤-القضايا المشبهة: وهي تشمل (الوهميات الصرفة، الشبيه بالظن، المغلوطات) وهذا النوع من القضايا يتركب منها أنواع القياس الغير يقيني؛ كالقياس الجدلي والخطابي والشعري.

ولا يفترق الغزالي عن بقية المناطقة في حديثه عن أنواع الأقيسة الغير يقينية وأن الذي تميز به حقا اهتمامه البالغ بكيفية اكتساب اليقين من القياس ويكتسب القياس عنده صفة الواقعية اليقينية بدلا من الصورية المفرطة التي وجدناها عند المناطقة الآخرين.

ولقد ألف الغزالي كتابه "القسطاس المستقيم" فشرح فيه موازين الحق الخمسة. التي لا تخرج في أشكالها عن أشكال القياس عند أرسطو، ويشير الغزالي إلى أن هذه الموازين مأخوذة من القرآن "... لتستغنى به عن كل إمام وتجاوز به حد العميان. فيكون أمامك المصطفى وقائدك القرآن.. ومعيارك المشاهده والعيان ليبطل بذلك موازين المعرفة الباطنية التى يقول بها أهل التعليم من الباطنية.

ثم يقول فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة:

١-ميزان التعادل.

٢-ميزان التلازم.

٣-ميزان التعاند.

ولكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام هي الأكبر، والأوسط، والأصغر، فيصير الجميع خمسة ..."[1].

---

(١) القسطاس المستقيم: ١٨.

ثم يبدأ في شرح كل ميزان مع ضرب الأمثلة له. وهذه الموازين الخمسة -كما تبين لنا- هي أشكال القياس عند أرسطو وإذا غيرنا فيها الأمثلة والرموز فلا تجدها تختلف عما قاله أرسطو.

ويشير الغزالي في كتابه "المنقذ من الضلال" إلى أن هذه الموازين لا يخالفه فيها أهل المنطق لأنه موافق لما شرطوه في المنطق غير مخالف له ولا يخالفه فيها أهل التعليم كلك لأنه قد استقاها من القرآن الكريم.

ثم يضع الغزالي كتابيه محك النظر ومعيار العلم على طريقة الفارابي وابن سينا في المنطق، ثم يضع مقدمة المستصفى ويجعلها مختصرا لهذين الكتابين فيقول: ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي. ونذكرها على منهاج أوجز مما ذكرناه في كتاب محك النظر، ومعيار العلم، وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا هي من مقدماته الخاصة به، بل هي في مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها علما فلا ثقة بمعلومه أصلا[1].

وبهذا النص فإن الغزالي قد وضع يدنا على مصدر الموازين الخمسة التي وضعها في كتابه.. القسطاس المستقيم.. وأنها أرسطية الأصل كما بين لنا

(١) انظر مقدمة المستصفى. ص ٧.

العلاقة العضوية بين كتابيه محك النظر ومعيار العلم وكتابه المستصفى حيث جعل دراسة المنطق مقدمة ضرورية لعلم الأصول ويبين أن من لا يعرف هذه المقدمة فلا ثقة بمعلومه أصلا. ومن هنا نستطيع أن نفهم سبب تعجب ابن تيمية من الغزالي، فإن الغزالي قد صرح في القسطاس المستقيم بأنه تعلم هذه الموازين من القرآن ومن مشكاة النبوة، وهو في حقيقة أمره قد تعلمها من أرسطو وتلامذته كالفارابي وابن سينا.

ولقد ظهر أثر الغزالي واضحا فيمن أتى بعده من الفقهاء والمتكلمين فإن المتكلمين قبله وحتى عصر الجويني أستاذه، كانوا يتكلمون عن الحدود بطريقة مخالفة لما عليه المناطقة. أما بعد الغزالي فكان كلام المتكلمين عن الحدود متأثرا بالمنطق، وسار أكثر علماء المسلمين على طريقة الغزالي إلى أن وصل الأمر ببعضهم غاية الطلب، فأفتى بأنه فرض كفاية، وهذا يدل على الثقة المفرطة بالمنطق.

ويتضح من استقراء رأي الغزالي في القضية أنه قد أولى المنطق عناية فائقة وجعله أساسا في مناقشة خصومه من الفلاسفة والمتكلمين والباطنية. غير أن هذه الثقة المفرطة قد اهتزت في آخر عهده بالفلسفة وبعد أن مارس حياته الصوفية كواحد من كبار الصوفية الأعلام. ووضع كتبه التي

تتسم بطابع هذه المرحلة الروحية من حياته الفكرية وخاصة كتابه الأحياء والمنقذ.

فإن كتابه المنقذ من الضلال من أواخر مؤلفاته. وقد سجل فيه رحلته العلمية من الشك إلى اليقين، فدرس الفلسفة والمنطق والفقه وأصوله واللغة ونحوها والكلام ومنهاجه ولم يجد في شيء من ذلك ما بعث في نفسه الأمن والأمان ولا أحس هو ببرد اليقين في كل ما درس. ومن هنا ثار الشك في نفسه حول صحة كل ما درس وفي دور ذلك في تحقيق اليقين للنفس، ولم يجد ضالته لا في المنطق وقياسه، ولا في الفلسفة وأدلتها، وإنما وجد برد اليقين في غير ذلك كله يقول الغزالي: وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور طبعي وديدني من أول أمري وريعان عمري. غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي، فانحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد الصبا.

ثم فتش الغزالي فيما لديه من معلومات، فما وثق في شيء منها، ثم يقول: إن المناطقة يضعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة. لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط بل تساهلوا غاية التساهل. وربما ينظر في المنطق من يستحسنه ويراه واضحا فيظن أن

ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى العلوم الآلهية. فهذه الآفة متطرفة إليه. ثم يفتش عما معه من علم نافع فلا يجد معه إلا السراب الخادع، فيرفض العقليات كأساس لليقين الإيماني، ويصرح في نهاية شكه أن الإيمان لا ينال بالقياس أو البرهان، بل هو نور يقذفه الله في القلب وليس بإقامة الدليل أو البرهان، والسؤال الآن هل موقف الغزالي من وسائل المعرفة ينسحب على موقفه من المنطق..؟ وهل الآفة التي ذكرها الغزالي مقرونة بالمنطق قد دعته إلى الإعراض عنه والنصح بعدم قراءته كما فعل غيره ؟ هذا ما لم نجده في تراث الغزالي كله.. حتى بعد أن رفضه كأساس لليقين. فما زال رأيه أن المنطق أساسا نميز به بين صحيح القياس وسقيمه،ومن لا يعرف المنطق فلا ثقة بعلومه أصلا. وهذا ما جعل إماما مثل ابن تيمية يرد على الغزالي هذا لغلوا في تمجيد المنطق ويهاجمه في كثير من مؤلفاته.

الاستقراء عند الغزالي:

تتجسد النزعة التجريبية عند الغزالي في حديثه عن الاستقراء بحيث لا نجد فارقا كبيرا بين تعريفه للاستقراء وتعريف المحدثين له، فالاستقراء

عنده أن تتصفح جزئيات كثير داخلة تحت معنى كلي حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت به على ذلك الكلي [1] ويرى الغزالي أن فائدة الاستقراء في العقليات الصرفة أو الإلهيات لا ينتفع به كثيرا لصعوبة ربطها بالتجربة أو الحسيات الصرفة..

أما في الفقهيات والمجربات الحسية فنفعه كثير وعليه تقدم العلم ذلك أن الاستقراء في الأعم الأغلب لا يكون تاما بحيث لا يستطيع الباحث أن يدعي أنه استقرأ جميع الجزئيات في موضوع التجربة بل هو تصفح ناقص للحالات الجزئية والمندرجة تحت الحكم الكلي ولذلك فإن الحكم فيه ظني وليس يقينيا ما دام التصفح غير كامل. مثل ذلك في الأمور العقلية أن يقول قائل: صانع العالم جسم. فإذا قيل له ولماذا..؟ فيقول: لأني تصفحت جميع الفاعلين في عالم الشهادة من بناء ونجار وحداد وخياط وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسما فحكمت بذلك أن كل فاعل لابد أن يكون جسما، وعلمت أن الجسمية لازمة للفاعلية.

وهنا يطرح الغزالي سؤالا يوضح به أن هذا الضرب من الاستدلال غير

(١) المعيار ص ١٠٢.

منتفع به في العقليات والإلهيات: فيقول: وهل تصفحت في جملة ما تصفحت فاعل العالم؟ فإن تصفحته ووجدته جسما فقد عرفت المطلوب قبل أن تتصفح أفراد الفاعلين في عالم الشهادة. وإن لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فكيف حكمت أنه جسم ثم حكمت بأن كل فاعل لابد أن يكون جسما، وأنت قد تصفحت بعض الفاعلين فقط ولا يلزم من تصفح البعض؟ الحكم بأن كل فاعل جسم وإنما يمكن القول بأن بعض الفاعل جسم ومن هنا فإن إفادة اليقين من الاستقراء بعيدة الوقوع، وليس معنى هذا أن الاستقراء كمنهج علمي قليل الفائدة، بل على العكس أنه في مجال الفقهيات والعمليات المجربة كثير النفع، ولا غنى للباحث عن الأخذ به، لأنه مجال الاعتبار والتنبؤ بما سيقع في المستقبل اعتبارا على ما وقع في الماضي، ويلفت الغزالي نظرنا إلى قضية مهمة هي أن الاستقراء إذا لم يكن كاملا فإنه يقصر عن إفادة اليقين ومع ذلك فإنه قد فرض على الباحث رجحان الظن والاحتمال ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين والأخذ بالظن في الفقهيات معمول به وكاف في الأخذ به في العمليات المجربة إذ لا سبيل إلى جحد الإمكان مهما لم يكن الاستقراء تاما.

نقد موقف الغزالي من المنطق:

اختلفت آراء المفكرين حول موقف الغزالي من المنطق الأرسطي وضرورة الأخذ به كمنهج متميز في الاستدلال، وسبب هذا الخلاف يرجع إلى أمرين. الأول: أن الغزالي نفسه عاد في آخر حياته الفكرية ورفض المنطق كمنهج يقيني في الاستدلال شأنه في ذلك شأن مناهج المتكلمين والفلاسفة والحسيين ممن رفض الغزالي الأخذ بمنهجهم في المنقذ من الضلال وأشار إلى أن المناطقة لم يلتزموا بمنهجهم الذي ألزموا أنفسهم به فى موقفهم من الإلهيات ولم يسعفهم المنطق باليقين ولا بالبرهان الصحيح في المسائل الإلهية.

أما الأمر الثاني: فإن الغزالي قد صرح في القسطاس المستقيم بأنه تعلم موازين الحق من القرآن الكريم وبين أن هذه الموازين هي أشكال القياس الأرسطي وإن الأنبياء قد سلكوا في مناهجهم في الدعوة إلى الله هذه المسالك المنطقية،وهذا قد أثار ضده كثيرا من المفكرين الذين رفضوا هذه الأقوال الخاطئة وبينوا ما فيها من فساد.

ومما أثار حفيظة بعض المفكرين ضد الغزالي حقا أنه قد صرح بأن هذه الأقيسة هي الميزان الذي أنزله الله لتوزن به الأقوال لبيان فاسدها من صحيحها وذلك في قوله تعالى:﴿ وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ وهذا بلا

شك قد أثار ضده الكثيرين وخاصة بعد تصريحه بأن من لا يعرف المنطق فلا يوثق بعلمه، ودعواه بأن المنطق لابد منه لكل عالم وباحث، فهذا بلا شك غلو في تمجيد المنطق بلا دليل، ذلك أن المنطق وقضايا إنما عرف في الفلسفة اليونانية على يد أرسطو، وجماهير العقلاء والمفكرون قبل أرسطو في الأمم المختلفة كانت تعرف حقائق الأشياء دون أن يعرفوا شيئا عن منطق أرسطو ولم يسمعوا عنه، وكذلك عامة الأمم بعد أرسطو -كانت ولا زالت- تعرف حقائق الأشياء دون معرفة بالمنطق ولا بمسائله.

والعلوم الفلسفية نفسها التي جعلوا المنطق ميزانا لها لا تعتمد في الواقع على المنطق، فالعلوم الرياضية والطبيعية، وكذلك العملية مثل علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم السياسة يبحث فيها الباحثون بدون التعويل على المنطق وقد كان أفضل المسلمين من الصحابة والتابعين، وأئمة علماء الأمة كاملين في علمهم وإيمانهم قبل أن يعرفوا منطق اليونان، وقد صنفت في الإسلام علوم كثيرة مثل علوم النحو واللغة والعروض والفقه وأصول الفقه والكلام وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق بل عامتهم كانوا قبل أن يعرف المنطق اليوناني، بل أكثر من ذلك لا تجد أحدا من أهل الأرض حقق علما من العلوم، وصار إماما فيه مستعينا بصناعة المنطق.

ولا يجوز لعاقل أن يظن-متابعة للغزالي- أن الميزان العقلي الذي أنزله الله هو المنطق اليوناني، بل أن معنى الميزان مختلف عن ذلك تماما. وقد ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب وأنزل الميزان، فهو شيء مضاف إلى الكتاب، كما في قوله تعالى: ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾(1) وقال ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾(2)

ومعلوم أن السلف وكثيرا من المفسرين كانوا يقولون عن الميزان أنه "العدل" وهذا هو تفسير الطبري والقرطبي(3). لمعنيالميزان قال بعضهم: هو ماتوزن به الأمور ويعرف المفسرون الميزان بأنه العدل، وهما متلازمان.

ولذلك فإننا نفهم من الميزان ما بع يعرف تماثل المتماثلات من الصفات، واختلاف المختلفات من المقادير وغيرها، ولذلك فإن الأمثال المضروبة والأقيسة العقلية التي تجمع بين المتماثلات وتفرق بين المختلفات هي كذلك

---

(1) سورة الشورى :آية[١٧].

(2) سورة الحديد :آية[٢٥].

(3) انظر تفسير الطبري ط بولاق ١٣٢٨ ٢٥: ١٣ تفسير القرطبي (ط دار الكتب ١٩٦٤): ١٦: ١٥. ٣٨٤:

من الميزان. والعلوم العقلية تعلم بها فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك المختلفة الحسي منها والعقلي، ولا تقف على ميزان وضعي لشخص معين.

وكلام الغزالي وأمثاله في ذلك باطل لوجوه عدة: منها:

١-أن الله أنزل الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليوناني، من عهد نوح وإبراهيم وموسى وغيرهم. وهذا المنطق وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثة قرون، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن بها؟

٢-ومنها أن أمتنا -أهل الإسلام- ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، ولم يسمع سلفنا بذكر هذا المنطق اليوناني، وإنما ظهر في الإسلام لما عربت الكتب اليونانية في دولة المأمون أو قريبا منها وحتى بعد أن عرب المنطق فإن المسلمين من العلماء ظلوا يذمونه ويعيبونه ولا يلتفتون إليه ولا إلى أهله في موازينهم العقلية والشرعية.

٣-وأيضا فإن المتفلسفة جعلوا المنطق ميزانا للموازين العقلية في المعرفة التي هي الأقيسة العقلية، ولو أن الميزان احتاج إلى ميزان للزم التسلسل.

٤-وأيضا فإن الفطرة وإن كانت صحيحة وزنت بالميزان العقلي،

وإن كانت بليدة أو فاسدة لم يزدها المنطق -لو كان صحيحا- إلا بلادة وفسادا [1].

ونجد إماما مثل ابن تيمية ينبه إلى نقطة هامة تنبه إليها كبار المناطقة المحدثين، وهي ارتباط المنطق باللغة،فهو يرى أن المنطق اليوناني إنما يرتبط باللغة اليونانية ويعتمد عليها، ولذلك فإن المناطقة العرب وغيرهم يستعملون كلمات مثل: سوفسطيقا وأونوطيقا وقاطيغورياس وإيساغوجي وغير ذلك. وهذه كلمات لها دلالاتها الخاصة في اللغة اليونانية، فلا يصح لغير اليونان أن يجعلوا المنطق اليوناني المرتبط بهذه اللغة اليونانية أساسا لفكرهم، وإنما يجب أن يجعلوا اللغة العربية هي الأساس. يقول ابن تيمية: فلا يقول أحد أن سائر العقلاء غير اليونانيين يحتاجون إلى هذه اللغة اليونانية لاسيما من كرمه الله بأشرف اللغات الجامعة لأكمل مراتب البيان المبينة لما تتصور الأذهان بأوجز لفظ وأكمل تعريف ويستهشد ابن تيمية بما قاله أبو سعيد السيرافي فى مناظرته للفيلسوف متى بن يونان من أن المعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى اصطلاح خاص، بخلاف اللغة المتقدمة التي يحتاج إليها في معرفة ما يجب معرفته من المعاني فإنه لابد فيها من التعلم، أن تعلم اللغة العربية

(١) انظر الرد على المنطقيين ص ٣٧٣-٣٧٥.

التي يتوقف فهم القرآن والحديث عليها هو الفرض على الكفاية وليس المنطق، في علم النحو من التحقيق والتدقيق والتقسيم والتحديد ما لا يوجد في المنطق، وأهل النحو يتكلمون في صورة المعاني المعقولة على أكمل القواعد [1].

ولعل أسوأ ما في المنطق اليوناني هو ارتباطه الوثيق بالميتافيزيقا أو بالإلهيات وقد أشار الغزالي إلى هذا الارتباط وتقصير المناطقة عن الوصول إلى اليقين فيه، أما ابن حزم فمع تعظيمه الشديد للمنطق -حتى إنه رواه بإسناده إلى أبي بشر متى بن يونان الترجمان الذي ترجمه إلى العربية، فإنه يقر بوجود هذا الارتباط، فالوجود عند الفلاسفة هو وجود مطلق كلي ينقسم إلى أنواع: مثل قسمته إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وجوهر وعرض، والوجود الكلي إنما يكون كليا في الذهن لا في الخارج.

فإذا كان هذا هو "العلم الأعلى" (أي العلم الإلهي) عندهم، لم يكن العلم الأعلى عندهم علما بشيء موجود في الخارج، بل علما بأمر مشترك بين جميع الموجودات،وهو مسمى الوجود وذلك كمسمى أي معنى من المعاني العامة مثل الحقيقة أو الماهية ومعلوم أن العلم بهذاليس علما بموجود في

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١٢٧ - ١٣٠، ١٧٧ - ١٧٩، نقض المنطق، ١٧٠.

الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق، وإنما هو علم بأمر مشترك كلي تشترك فيه الموجودات، لا يوجد إلا في الذهن [1].

والفلاسفة والمناطقة يقولون إن النبي له "قوة قدسية" تجعله ينال الحد الأوسط من كل قضية كلية من غير تعليم معلم له، فجعلوا ما تخبر به الأنبياء من أنباء الغيب إنما هو بواسطة القياس المنطقي، وهذا في غاية الفساد. فإن الرسل والأنبياء أخبروا بأمور معينة شخصية جزئية ماضية وحاضرة ومستقبلة،ولم يخبروا بكليات عقلية مجردة عن الواقع [2].

والمناطقة يجلعون أجناس الأقيسة باعتبار مادتها خمسة: البرهان والخطابة والجدل والشعر والسفسطة، ويقولون أن البرهان ما كانت موادة يقينية.

والخطابي مواده هي المشهورات التي تصلح لخطاب الجمهور، سواء كانت علمية أو ظنية.

والجدلي هو الذي يسلم المجادل بمواده سواء كانت علمية أو ظنية، مشهورة أو غير مشهورة، ثم يقولون إن الأقسام الثلاثة هي المذكورة في قوله تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم

---

(١) الرد على المنطقيين، ص١٢٦ – ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٨٣ – ٣٧٤.

﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1] وهذا هو ما يذكره ابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم، وهم يرتبون على ذلك نتائج منها:

قولهم إن ماجاءت به الأنبياء فهو من جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور ولم يقصد بها النبي تعريف الحقائق.

وأما الأدلة الجدلية فهي الأدلة التي يخاطب بها المتكلمون، في حين أن الأدلة البرهانية هي الأدلة التي تصلح للفلاسفة، وعلى ذلك تكون أدلة القرآن من النوع الأول، أي الأدلة الخطابية، وتعرف هذه النظرية بنظرية الطبقات الثلاثة، وهذا تصور خاطئ لما جاءت به الأنبياء ولحقيقة النبوة في ذاتها، إذ من المعلوم أن الأدلة الثلاثة المذكورة في القرآن هي البرهان الصحيح والخطابة الصحيحة والجدل الصحيح.

واستشهادهم بالآية خطأ من وجوه عدة: منها أن الخطابة عندهم ما كانت من مقدمات مشهورة، سواء كانت علما أو مجردا أو علما يقينا. والوعظ في القرآن هو الأمر والنهي، والترغيب والترهيب كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا﴾[2]

---

(١) سورة النحل :آية[١٢٥].

(٢) سورة النساء :آية[٦٦].

فقوله: ﴿ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ ﴾ أي ما يؤمرون به. وقال تعالى: ﴿ يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَن تَعُودُوا لِمِثْلِهِۦٓ أَبَدًا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾(١) أي ينهاكم عن ذلك.

وأيضا فالقرآن ليس فيه أنه قال: ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة والجدل، بل قال تعالى: ﴿ ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ﴾(٢)وذلك أن الإنسان له ثلاثة أحوال:

أ- إما أن يعرف الحق ويعمل به.

ب-وإما أن يعرفه ولا يعمل به.

ج- وإما أن يجحده.

فصاحب الحال الأول هو الذي يدعى بالحكمة، فإن الحكمة هي العلم بالحق والعمل به، وليست الحكمة ما يقولونه من حكمة نظرية وعملية وهي بعينها الفلسفة.

والنوع الثاني من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه، فهذا يوعظ الموعظة

---

(١) سورة النور :آية[١٧].

(٢) سورة النحل :آية١٢٥].

الحسنة، فهذان هما الطريقان: الحكمة والموعظة، وعامة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا، فإن النفس لها أهواء تدعوها إلى خلاف الحق وإن عرفته، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة فلابد من الدعوة بهذا وهذا.

وأما الجدل فلا يدعي به، بل هو من باب دفع الصائل، فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن. وقال: {بالتي هي أحسن} ولم يقل: بالحسنة، كما قال في الموعظة، لأن الجدال فيه موافقة ومغاضبة، فيحتاج أن يكون بالتي هي أحسن، حتى يصلح ما فيه من الممانعة والمدافعة، والمجادلة بعلم، كما أن الحكمة بعلم، وقد ذم الله من يجادل بغير علم، في غير موضع من كتابه، والله لا يأمر المؤمنين أن يجادلوا بمقدمة يسلم بها الخصم إن لم تكن علما، فلو قدر أنه قال باطلا لم يأمر الله تعالى أن يحتج عليهم بالباطل، والقرآن مقصوده بيان الحق ودعوة الناس إليه وليس المقصود ما تناقضوا فيه من أقوالهم لتسجيل الخطأ عليهم.





الفصل الثاني

المعرفة ومستوياتها عند الإمام الغزالى

الفصل الثاني

المعرفة ومستوياتها عند الإمام الغزالي

حين نتكلم عن مذهبه في المعرفة ينبغي أن يكون واضحا أن حديثه عنها جاء متشعبا وعلى مستويات، فهو أحيانا يتكلم عن المعرفة ووسائل الإدراك الحسي بمنطق الفيلسوف والمتكلم. فنجده أحيانا يميل إلى الأخذ ببعض آراء أرسطو في النفس وتعريفها، وفي وسائل الإدراك الحسية، وفي هذا المستوى لا نعثر على الغزالي المتصوف وإنما نجد الغزالي الفيلسوف والمتكلم العقلاني والمفكر النظري.

وفي كثير من الأحيان نجده يحدثنا عن المعرفة القلبية، والوجدان والذوق وعين البصرية وأدوات القلب للمعرفة، وفي هذا المستوى نجد الغزالي المتصوف الذي يطالعنا بنظرية متكاملة في المعرفة القلبية والوجدان الباطني، حقيقة أن حديثه عن المعرفة القلبية أو الصوفية لم يخل أحيانا من بعض الآثار الفلسفية المتمثلة في بعض آراء الأفلاطونية المحدثة، إلا أن هذين المستويين جاءا متمايزين في تراث الغزالي عن المعرفة، بحيث يدرك الدارس بسهولة أن الغزالي في هذا المستوى فيلسوف وفي هذا المستوى متصوف ولا

يجوز الخلط بين هذين المستويين عند قراءة الغزالي أو الحديث عنه، حتى لا تصدر على الرجل أحكاما قد تكون بعيدة عن الإنصاف والموضوعية، ومن المفيد أن نشير هنا إلى أن الغزالي لم يتكلم عن المعرفة بلسان الصوفية كواحد منهم جرب وشاهد إلا بعد أن تكلم عن المعرفة كفيلسوف، وعلى مذهب الفلاسفة، فهو قد تحدث عنها أولا بلغة الفلاسفة وعلى مذهبهم كواحد منهم، ولما لم يجد فيها ما يطلبه من برد اليقين وأمان النفس، ولج ميدان التصوف بالتجربة والمعايشة، وبالوصف بعد ذلك، وهذا يتمشى مع حياته الفكرية وتطورها، ولابد من إلقاء ضوء على هذين المستويين في موقفه من المعرفة.

أولا : وسائل الإدراك .

يتكلم الغزالي في معارج القدس عن النفس الإنسانية وقواها المتعددة، ووظائفها وأثر هذه القوى في حياة الإنسان. ثم يتكلم عن الإدراك باعتباره من قوى النفس، ويبدأ بتقسيم الإدراك إلى مستويين [1].

١ -فهناك إدراك ظاهري تقوم به قوى الإدراك الظاهرة الخمسة وهي: اللمس –الذوق- الشم- السمع- البصر.

(١) معارج القدس ص ٢٢.

٢-وهناك إدراك باطني، وتقوم به وسائل الإدراك الباطنة كالوهم والخيال والذاكرة.

ويفصّل الغزالي كيف يتم الإدراك بهذه الوسائل (الظاهر منها والباطن) وكيف يتم توصيل المدركات الجزئية المحسوسة إلى الحس المشترك لتتكون المعاني الكلية في ذهن المرء، كل ذلك جاء عنده ببسط وإيضاح في شرح الدور الذي تقوم به كل حاسة في تكوين المعرفة وتشكيلها في ذهن العارف، ثم يصعد من ذلك كله إلى اتخاذ هذه الأدوات الإدراكية دليلا على عظمة الخالق وبالغ حكمته، فيقول: فانظر إلى ترتيب حكمة الله تعالى في خلق الحواس الخمس التي هي آلة الإدراك، فأولها حاسة اللمس، وإنما خلقت لك حتى إذا مستك نار محرقة، أو سيف جارح تحس به فتهرب منه، وهذا أول حس يخلق للحيوان، ولا يتصور حيوان إلا ويكون له هذا الحس. لأنه إذا لم يحس أصلا فهو ليس بحيوان، وأنقص درجات الحس أن يحس الإنسان بما يلامسه، ثم افتقرت إلى حس تدرك به ما بعد عنك وتدرك جهته فتقصد تلك الجهة، وأما ما بينك وبينه حجاب فلا تبصره، وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو منك، فتعجز عن الهرب، فخلق لك السمع حتى تدرك به الأصوات من وراء حجاب، وكل ذلك لم يكن يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق، إذ

يصل الغذاء إليك فلا تدري أنه موافق لك أو مخالف [1] وهذا لا يتأتى إلا بحاسة التذوق. وهذا الترتيب في نظر الغزالي لا يعبر عن أهمية الحواس حسب ترتيبها وإنما يعبر عنها حسب وظيفتها الخلقية وبداية ظهورها مع الطفل. وليس لهذا الترتيب أفضلية في المعرفة.

فحاسة اللمس عامة في الجنس الحيواني كله، وهي من آيات الله الظاهرة، ولا يتصور جنس الحيوان بدونها، لأنها أداة للدفاع عنه ضد غير الملائم لطبعه، فيهرب الحيوان من الحر إلى الظل، عند إحساسه بحرارة الشمس، وكذلك الحشرات تتمتع بهذه الحاسة حتى أن الدودة وهي أخس الكائنات، عند الغزالي تتمتع بحاسة اللمس، فأنت تشاهدها منقبضة إذا غرزت فيها إبرة هربا من الألم، وليس هذا شأن النبات أو الجماد. فكأن هذه الحاسة عامة في كل كائن حي.

واللمس قوة مبثوثة في جميع البشرة الحيوانية (لحمه- وعرضه وعصبه) يدرك بها الفرق بين الأضداد في الكيفيات الأربعة.

١-حاكمة في التضاد بين الحرارة والبرودة.

٢-وحاكمة في التضاد بين الرطوبة واليبوسة.

---

(١) راجع الإحياء ٤/ ١٠٦-١٠٧.

٣-وحاكمة في التضاد بين الصلابة والليونة.

٤-وحاكمة في التضاد بين الخشونة والملاسة.

وهي الطليعة الأولى للنفس البشرية ولا يخلو جزء من البشر، من الانتفاع بها والتزود بها.

ويبين الغزالي حكمة الله منها في أن الحيوان قد خلق متحركا بالإرادة، مركبا من العناصر المتباينة، ولا يؤمن عليه من أضرار الأماكن وتنوعها وتعاقبها عليه، فأيده بالقوة اللمسية، ليهرب بها من المكان المنافر، ويطلب الملائم، فكأنه جند مسخرة لخدمة الإنسان وتحقيق نفعه ودفع الضر عنه، وهي تدرك موضوعها بملامستها وملاصقته حتى تتعرف عليه ولا تدركه بدون مباشرته أصلا وهذا يتفق فيه الغزالي مع جميع الفلاسفة.

وآلة اللمس عنده، جسم لطيف يسري في شباب العصب منتشرا في جميع أجزاء البشرة ويسميه روحا حيوانيا، يعمل في خدمة جميع الحواس الأخرى الظاهرة منها والباطنة.

أما حاسة الشم: فهي مبثوثة في زائدتي الدماغ يدرك بها الروائح الطيبة والكريهة. وهذه القوة في الحيوان أشد وأكثر من الإنسان،وهي أول ما يتزود به الإنسان بعد حاسة اللمس، ومن أهم وظائفها أن الحيوان قد خلق بجبلته

محتاجا إلى التغذية، ومنها ما لا يلائمه فأمده الله بالقوة الشمِّية ليدرك بها الملائم وغير الملائم من المطعومات والمشروبات [1].

وهي تدرك موضوعها من غير مباشرة، عكس حاسة اللمس، ويكفيها أن تلامس الهواء الحامل لرائحته فقط دون ملامسة الموضوع نفسه.

والذوق من الحواس التي تدرك موضوعها بالمباشرة. وهو نوع من اللمس ويشترك معه في كيفية إدراكه لموضوعه، وهو يدرك موضوعه بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها، المبثوثة على ظهر اللسان، تدرك بها الطعام المتحلل "...وهي تأخذ طعم ذي الطعم، ويستحيل إليه، وربما تحيله إليها، وكلما اتصل الطعم بذلك العصب أدرك العصب، وهي التي تتلو حاسة الشم، وتظهر في الجنين بعد الشم، حيث يتحرك ويحرك لسانه متذوقا أنواع الطعوم المختلفة".

أما حاسة البصر فيعدها الغزالي أرفع الحواس الظاهرة قاطبة، وأرقاها، فهي عمدة الحواس الظاهرة، ومثال لها، لأنها هي التي تنقل للعقل معارفه عن العالم الحسي، وما يحيط به من ألوان، وقد زود الله الحيوان بها ليتعرف على مواضع الخطر فيحذرها، كمواضع النيران والأنهار، ليعرف كيف يضع

---

(١) راجع معارج القدس ٤٠-٤٥.

قدميه وغير ذلك، ويدرك بها الإنسان ما بعد عنه بعدا مناسبا، ويتعرف بها على الألوان والأشكال والمقادير، وهي من الحواس غير المباشرة، لأنها تدرك موضوعها دون ملامسته، ولكن لابد من توسط الضوء بينها وبين موضوعها، فهي تدرك بتوسط غيرها.

ويأخذ الغزالي بتعريف ابن سينا للبصر، فهو قوة مرتبة في العصبية المجوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من أشباح الصور ذوات الألوان في الأجسام الشفافة[1].

ومن المهم أن نشير هنا إلى أن الغزالي رغم اهتمامه بحاسة البصر وتفضيلها على جميع الحواس الظاهرة إلا أنه كثيرا ما قارن بينها وبين العقل ليوضح أفضلية العقل على البصر وأهميتها في مجال المعرفة، ويبين في مشكاة الأنوار مظاهر النقص التي تعتري حاسة البصر إذا قورنت بالعقل، فيقول:

"اعلم أن نور البصر موسوم بأنواع من النقصان:

١-فإنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه.

٢-أنه لا يبصر ما بعد عنه جدًا، ولا ما قرب منه جدًا.

(١) قارن: معارج القدس ص ٤٤، النجاة لابن سينا ٢٥٩.

٣-أنه لا يبصر ما وراء الحجاب.

٤-أنه لا يبصر من الأشياء إلا ظاهرها فقط.

٥-أنه يبصر من الأشياء بعضها وليس كلها.

٦-أنه يبصر من الأشياء ما يتناهى منها دون ما لا يتناهى.

٧-أنه كثيرا ما يغلط في إبصاره، فيرى الكبير صغيرا والكثير قليلا، أو إذا أدرك عن بعد فقد يرى القريب بعيدا والساكن متحركا.

فهذه سبع نقائص تعتري العين الظاهرة، فإن كان في الأعين عين منزهة عن هذه النقائص كلها، فهو أولى باسم النور، فعلم أن في قلب الإنسان عينا، هذه صفة كمال لها، وعين القلب التي يقصدها الغزالي قد حددها في كتابه مشكاة الأنوار بأنها "العقل" فهو أولى بأن يسمى نورا من العين الباصرة لرفعة قدره وعلو شأنه، وقد يسميه البعض روحا ويسميه البعض نفسا، إلا أن المعنى المقصود من كل هذه التسميات الموهمة هو المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن المجنون وعن البهيمة وليس ذلك شيئا سوى العقل".

وإذا كانت هذه النقائص التي أشار إليها الغزالي مضافة إلى البصر فإنه ينطلق منها ليثبت كمالات العقل إذا ما قورن بحاسة البصر، وليبين أن الحواس الباطنة أفضل وأشرف من الحواس الظاهرة.

١-فإذا كان إدراك البصر قاصرا على إدراك غيره فقط فإن العقل يـدرك غيره ويدرك نفسه، ويدرك صفاته، ويدرك أنه يدرك نفسه بصفاتها من العلم. وهذه خاصة بالعقل لأنه ليس بجسـم، ولا يـدرك موضـوعه بمباشرتـه ولا بواسطة.

٢-وإذا كانت العين لا تدرك ما قرب منهـا جـدًا ومـا بعـد عنهـا بعـدًا مفرطًا، فإن العقل يتلاشى في إدراكه معنى الزمان والمكان أيضا، فهـو يعـرج في طرفة عين إلى أعلى السموات رقيا وينزل في لحظـة إلى تخـوم الأرض هويـا فيستوي عنده معنى القرب والبعد والماضي والحاضر والمسـتقبل، لأنـه منـزه عن أن يحوم بجنبات قدسه القرب والبعد الذي يعرض بـين الأجسـام، فإنـه أنموذج من بحور الله تعالى، والأنموذج لا يخلو من محاكاة الأصل، وإن كـان لا يرقى إلى ذروة المساوقة، ويفسر الغزالي في ضوء هذا المعنى قولـه (ﷺ) "إن الله خلق آدم على صورته "[1].

٣-وإذا كانت العين لا تدرك ما وراء الحجب فإن العقل ينفذ في إدراكه إلى ماوراء المحسوسات فيدرك المعاني والكليات، والعقل يتصرف في العـرش

(١) قارن مشكاة الأنوار: ١٨٥-١٨٨ معارج القدس: ٤٤.

والكرسي، وما وراء حجب السموات، كتصرفه في مملكته المحسوسة القريبة منه، بل الحقائق كلها لا تحجب عنه.

٤-وإذا كانت العين لا تدرك من الأشياء إلا الظاهر منها فقط دون باطنها، فإن العقل يغوص في أعماق الأشياء ليكشف عن حقائقها، وعن خصائصها المميزة لها، وعن أسرارها الكامنة فيها، ويستنبط عللها وأحكامها وأسبابها، ويتساءل عنها لم؟ ومم؟ وكيف خلقت؟ وتلك كلها تتقاعس عنها جميع الوسائل الإدراكية ما عدا العقل [1].

٥-إذا كانت العين تدرك بعض الموجودات دون بعض فإنها تقصر عن إدراك جميع المعقولات وكثير من المحسوسات. فهي لا تدرك الأصوات والروائح والحرارة والبرودة، فضلا عن قصورها عن إدراك الحواس الباطنة، وعلى سبيل الإجمال فإن عالم المبصرات لا يتعدى الألوان والأشكال، وهما -عند الغزالي- أخس الموجودات، أما العقل فإن جميع الموجودات مجال لإدراكه، ولا فرق في ذلك بين المحسوس منها وغير المحسوس، ولا فرق عنده بين الظاهر والباطن. "... بل يتصرف في جميعها ويحكم عليها حكما يقينيا صادقا. فالأسرار الباطنة عنده ظاهرة، والمعاني الخفية عنده جلية

(١) مشكاة الأنوار ص ١٨٧-١٨٨.

واضحة، فمن أين للعين الباصرة مساواته في ذلك، إنها جاسوس من جواسيسه، وكلها بأخس خزائنه، وهي خزائن الألوان والأشكال لترفع إلى حضرته أخبارها ليقضي فيها بحكمه »[1].

٦-إذا كانت العين تبصر المتناهيات فقط، كالألوان والأشكال، فإن العقل يدرك المتناهي وغير المتناهي، لأنه يدرك المعقولات، والمعقولات لا تتناهى، أما موضوع البصر فهو الأجسام وهي متناهية، ومن الأمثلة الشاهدة على ذلك أن العقل يدرك الأعداد وتضاعيفها وهي لا نهاية لها.

٧-إذا كانت العين تدرك الكبير البعيد صغيرا، فترى الشمس في حجم صغير والكواكب في صورة دينار، فإن العقل يدرك أن الشمس أكبر من الأرض، والعين تدرك الظل ساكنا والعقل يدركه متحركا، والعين تدرك الطفل ساكنا والعقل يدركه ناميا على الدوام.

ويخلص الغزالي من هذه المقارنة بين حاستي للبصر والعقل إلى أن العقل أحق بأن يسمى نورا من البصر، لتمام كشفه وكمال إدراكه.

ومدركات العقول ليست على درجة واحدة من الوضوح أو الغموض،

---

(١) نفس المصدر.

بل إن بعض المدركات عنده يكون ضروريا؛ كإدراكه أن الأب أكبر من ابنه، وأن الكل أكبر من الجزء، وأن وجود الشمس دليل على وجود النهار، والعلم بهذه القضايا يسمى علما ضروريا، وهذه المعرفة حاضرة في الذهن حضورا بدهيا، لأنها عنده مبادئ وأسس لكل معرفة أخرى، فهي من الأوليات الضرورية التي يبنى عليها غيرها من المعارف النظرية، ثم يأخذ الغزالي بعد ذلك في تقسيم القوى المدركة من الباطن إلى ثلاثة أقسام:

١-قسم منها يدرك ولا يحفظ (يدرك الصور الحسية ولا يحفظها) وهذه وظيفة الحس المشترك.

٢-قسم يحفظ ولا يدرك (القوة الوهمية).

٣-قسم يدرك ويتصرف (القوة المتخيلة)"[1].

وهذا التقسيم نجده في كتب الغزالي المتعددة مع شيء من الاختلاف في ترتيب الحواس وفي عددها [2] غير أن اهتمامه كان مركزا على دور هذه القوى الثلاثة في تحصيل المعرفة، وعلاقة كل منها بالحواس الظاهرة.

---

(١) معارج القدس ص ٣٦.

(٢) راجع المقاصد ص ٢٨١ ، التهافت ٢٤٢ ، المعيار: ٢٤.

فالحس المشترك يقوم بإدراك صور المحسوسات التي تنطبع في الحواس الظاهرة وترتسم على صفحتها.

ويقوم الخيال بحفظها ليستخلص منها الوهم المعنى الجزئي الخاص بها، فالعين ترى الشمس في السماء، فترتسم صورة الشمس في القوة الباصرة فيدركها الحس المشترك، ويحفظها الخيال ليستخلص منها الوهم أن النهار موجود، وأن الحر شديد إلخ.

ولايفترق الغزالي في ذلك عن ابن سينا والفارابي في ترتيب هذه القوى ووظائفها، فإن المدرسة المشائية كلها على هذا النحو من الترتيب. نجده عند ابن سينا في" تسع رسائل في الحكمة" و"الطبيعيات" (١)، وفي "الإشارات" (٢)، و"النجاة" (٣)، و"الشفاء" (٤)، وعند أبي البركات البغدادي في المعتبر (٥)، وهذا يدل على أن مصدر هذه الفكرة واحد. فالجميع قد أخذ عن الفارابي

---

(١) تسع رسائل في الحكمة ص ٣٠.

(٢) الإشارات ص ١٥٠.

(٣) النجاة ٢٦٥.

(٤) الشفاء ١/ ٣٣٢.

(٥) المعتبر ص ٣٧٥.

وهو بدوره قد أخذ عن أرسطو، وهذا ما نجده فعلا في كتاب النفس لارسطو، ثم انتقلت منه هذه الفكرة إلى الفارابي، فابن سيناوالغزالي، كما نجد نفس القضية بترتيبها لدى شراح الإشارات كالطوسي والرازي في المباحث الشرقية.

وليست هذه الحواس على درجة واحدة في الإدراك والأهمية بل هي متفاوتة؛ فمنها الخادم ومنها المخدوم، ومنها المراد لذاتها ومنها المراد لغيره [1]، وأهم هذه القوى بالطبع هو المراد لذاته وما سواه فيراد لأجله، وفي هذه القوى الأخيرة تتفاوت رتب الأنبياء، والأولياء ومن دونهم. فهي على درجة واحدة في جميع النفوس، وإنما يختلف أمرها من نفس إلى أخرى حسب درجة هذه النفس صفاء ورقة أو كثافة وغلظة.

وقد يفهم من كلام الغزالي عن هذه القوى المرادة لذاتها أنها خاصية الجنس الإنساني التي يتميز بها عن الحيوان الأعجم. "فإن الإنسان لم يخلق إلا لما هو من خاصيته، وما عدا هذه القوى المخصوصة بالنفس الإنسانية يشاركه فيها الحيوان" [2]. وهذه الخاصية المميزة للإنسان قد يسميها الغزالي أحيانا

---

(١) ميزان العمل ص ٣١.

(٢) الميزان ص ٣٢.

بالعقل الذي يمثل الرئيس الأعلى للقوى المدركة، والذي يراد لذاته ويراد غيره تبعا له.

والإنسان بذلك قد خلق على نحو يجمع بين الحيوان وبين الملك. ففيه صفات من هذا وصفات من ذاك.

فهو من حيث يتغذى وينمو يشبه النبات.

ومن حيث يحس ويتحرك يشبه الحيوان.

ومن حيث اعتدال قامته واستقامة هيئته يشبه الصورة المرتسمة على الجدران.. وإنها خاصيته التي لأجلها خلق قوة العقل، ودرك حقائق الأشياء. فمن استعمل جميع قواه على وجه يتوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبه بالملك، فحقيق بأن يلحق بهم.. ومن صرف همته إلى إتباع اللذات... فقد نزل إلى أفق البهائم.

وهذه القوى موظفة بحيث يخدم بعضها بعضا. فالقوى النباتية(التغذي والنمو) موظفة لخدمة القوى الحيوانية (الحس والحركة) وكلاهما موظف بدوره لخدمة القوى العاقلة في الإنسان، فيكون العقل هو الرئيس المخدوم وما سواه خدم تابع له [1]. ولا شك أن ترتيب هذه القوى

---

(١) نفس المرجع.

على النحو السابق، آية كبرى من آيات الله في الإنسان، فهي تخدم بعضها بعضا خدمة ضرورية، فطرت على ذلك بحيث لا يستطيع مخالفة أمر الله فيها. لتستقيم حياة الإنسان وتمهد له السبيل في الاضطلاع بوظيفته أيضا على نحو مستقيم.

ويعتمد الغزالي في إثبات الحس المشترك على وجدان الشخص له من ذاته، وإحساسه به، وهو ليس خاصا بالإنسان وحده، بل هو في الحيوان أيضا، لكن قد تختلف وظيفته في الحيوان عنه في الإنسان، ويقدم لنا دليلين محسوسين لدى كل فرد على وجود الحس المشترك.

١ -الأشكال المتوهمة:

ويمثل لها الغزالي بمثالين:

أ- بالنقطة المتحركة بسرعة فإنك لو أخذت قطعة من نار على شكل نقطة وأخذت تديرها بشكل سريع، فإنك ترى شكل الدائرة ولا ترى النقطة منفصلة.

ب- وكذلك لو أدرتها في هيئة خط مستقيم، فإنك تدرك خطا مستقيا ولا ترى نقطة منفصلة، فالعين الباصرة لا ترى إلا نقطة نقطة. والحس المشترك يدرك الدائرة والخط المستقيم اللذين صنعتهما النقطة المتحركة بسرعة.

٢ -الوجدان الذاتي:

وذلك يتمثل في إحساس كل منا بالجوع والعطش، واللذة والألم، وهذه الإحساسات قد يدركها من يتمتع بالحواس الظاهرة، كما يدركها من لا يمتلك حواسا ظاهرة، وهذا يدل على أنها ليست من فعل الحواس الخمس، ولا هي أيضا عقلية متوقفة على إدراك العقل لها. بل إن البهيمة تدرك هذه المعاني السابقة. فهي معرفة وجدانية وليست معرفة حسّية.

ويتميز الحس المشترك ببعض الصفات التي من أهمها:

١-أنه يجمع بين المحسوسات جميعها المتماثل منها والمختلف، ومن هنا سمي بالحس المشترك [١].

٢-ومن خصائصه كذلك أنه يستحضر جميع المحسوسات أولا، ثم يقوم بإدراكها ثانيا.

٣-كذلك فإنه يختص بإدراك الأمور الجزئية الشخصية، دون الكليات العقلية أو المعاني الذهنية.

٤-أنه يحس باللذة والألم من الأمور المتخيلة والأمور المحسوسة على حد سواء [٢].

---

(١) معارج القدس ص ب ٣.

(٢) المرجع السابق ص ٣٨.

من هذه الصفات المذكورة يتضح لنا أن الحس المشترك يقوم بعملية أساسية في الإدراك، وعنده يتحقق للإدراك الحسي معناه الوظيفي في بناء المعرفة، لأن الإحساس الظاهري ما لم يصحبه إدراك معين، يكون خاليا من أي معنى معرفي، ولا يفيد شيئا في التصور العقلي العام للمعاني والكليات.

ثانيا :التجريد العقلي للمعاني

تشترك الحواس مع العقل في عملية المعرفة الحسية، فالحواس تلتقط صورة المحسوسات من الخارج مرئية كانت أو ممسوعة، ويقوم العقل بتحليل هذه المحسوسات المدركة إلى ألوان معرفية مختلفة، فيميز بين لونها (أبيض أو أسود)، وبين حجمها (صغير أو كبير) ونوعها (حيوان أو جماد) ثم يقوم بعد ذلك بعملية أخرى تركيبية يجمع فيها بين المعاني المدركة في نسق معرفي واحد يؤلف منه معنى عام. فعندما ترى العين نارا مشتعلة، فإن العقل يدرك في نفس اللحظة لونها وكيفيتها وحرارتها المحرقة، ويتكون عنده من هذه الرؤية المعينة لنار معينة، قضية عامة كلية مجردة عن المحسوسات الجزئية، هي أن كل نار محرقة، ولا يمكن الفصل بين تكوين القضية الكلية في العقل، والمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس الخمس، ذلك أن هذه المعاني الكلية المجردة

مرتبطة في أصل تكوينها بالمحسوسات ولا تستقل في الحكم عليها صدقا أو كذبا عن الحواس والمحسوسات، فإذا علمنا أن القضية القائلة كل نار محرقة قضية صادقة لابد أن يسبق العلم بهذه القضية عملية استقراء لمشاهدات جزئية، نتتبع فيها هذه النار، و هذه النار، وغيرها، ليتكون لدينا حكم عام يصدق على هذه النار وعلى غيرها، وما لم يكن العلم بصدق القضية الجزئية سابقا على العلم بصدق القضية الكلية نكون بذلك كمن يقصد إلى النتيجة قبل وضع المقدمات المؤدية لها، ومن هنا كان الغزالي عنيفا في هجومه على الفلاسفة حين ظنوا أن المعنى الكلي منفصل في العلم به عن المعنى الجزئي، أو أن العلم بالقضية الكلية مستقل عن العلم بالقضية الجزئية، وبين أن المعنى الكلي ليس مستقلا بذاته عن المعنى الجزئي، وخاصة فيما يتصل بالتصديق، كنسبة حكم معين أو نفيه. والمعنى الكلي في حقيقته ليس إلا عملية تلخيص عقلية لمجموعة من المحسوسات، وإدراك للعلاقات الموجودة بين هذه المحسوسات الجزئية، فإذا شاهدت أن هذا القطن لونه أبيض، وهذا القطن لونه أبيض.. إلخ. أدرك العقل أن كل قطن لابد أن يكون لونه أبيض، وكذلك كل نار محرقة وكل ثلج بارد وهكذا، إلخ. فلا يحل في العقل معنى كلي قبل أن ينطبع في الحواس هذا المعنى نفسه بصورة جزئية، فالحواس تنقل

الأمور الجزئية إلى العقل، والعقل يجرد منها المعنى الكلي العام، ولا وجود للمعاني الكلية ما لم يسبقها وجود جزئياتها.

وهذه العملية تتم في العقل بواسطة التحليل والتركيب كما سبق، فيتم في المرحلة الأولى إدراك أوجه الشبه بين المحسوسات الجزئية، ونوع العلاقات بين أفرادها، وهل هي من قبيل المتماثلات فيجمعها حكم واحد، أم هي من قبيل المختلفات فلا تنضم تحت حكم واحد. وإدراك التشابه بين المتماثلات والاختلاف بين المختلفات عملية عقلية، يجرد فيها العقل هذه الصفة المشتركة العامة بين الجزئيات ويربط بينها على نحو عام تجريدي تتكون به القضية الكلية العامة. ومن هنا نجد الغزالي يقسم الموجودات إلى قسمين:

١-فهناك موجودات جزئية معينة ومشخصة، تسمى أعيان الموجودات وذواتها المشخصة لها، كشخص زيد والفرس، والنار والقطن، فهذه موجودات جزئية معينة، لا يشترك فيها عين موجود منها مع عين نظيره الآخر.

٢-وهناك موجودات كلية عامة، ليست جزئية ولا معينة في ذات مشخصة، وتسمى الكليات العقلية، أو المعنى الذهني، أو الأمور الكلية

العامة، مثل قولنا: كل نار محرقة، الصوت، فالموجودات الجزئية المشخصة (كشخص زيد وعمرو) هي التي تختص الحواس الظاهرة بإدراكها. فتبصر العين نارا معينة وتسمع الأذن صوتا معينا، ويدرك العقل نوع العلاقة بين هذه النار المعينة وغيرها، كما يدرك العلاقة بين هذا الصوت المعين وغيره، وهذه الأمور التي تتشابه فيها الجزئيات هي الأمور العقلية، وهي المعنى العام الكلي الذي لا يختص بشخص معين من أفراده، وإنما يصدق على جميع الأفراد المتماثلة [1].

وكذلك الأمر في المختلفات، فإذا رأيت مثلا شجرة وحيوانا، فيحكم العقل أنهما مختلفان من وجه ومتماثلان من وجه آخر؛ لأنهما متماثلان في الجسمية ومختلفان في الحيوانية، فيميز العقل ما فيه الاتفاق وهو الجسمية فيجعله عاما وكليا، وما فيه الاختلاف وهو الحيوانية فيجعله خاصا بنوع دون آخر. ويمكن أن تجعل الحيوانية معنى كليا مجردا عن القرائن والإضافات، ثم يميز العقل في ذلك بين ما هو ذاتي وما هو عرضي، فيعلم أن الجسمية صفة ذاتية لكل حيوان، لأنه لو انعدمت الجسمية تنعدم معها الحيوانية، كما يعلم أن صفة البياض أو السواد ليست صفة ذاتية، وبهذا يدرك العقل الفرق بين المعنى العام والمعنى الخاص ويميز بينهما [2].

---

(١) راجع معيار العلم ص ٥٢.

(٢) راجع معيار العلم ص ١٣٥.

وعملية تجريد المعاني من المحسوسات تقع على أربع مراتب موزعة بين الحواس الظاهرة والباطنة، حيث تؤدي كل حاسة دورا معينا لكي يتم للعقل استخلاص المعاني من المحسوسات وتجريدها:

١-المرتبة الأولى: وتقوم بها الحواس الظاهرة، فهي تجرد نوعا ما من التجريد، حيث لا تحل فيها أجرام المحسوسات المدركة، وإنما الذي يحل في الحواس مثال للمحسوس، وصورة له فقط، وليست عين المحسوس ولا جرمه. ويشترط لذلك أن يكون الشيء المحسوس على قدر مخصوص، وبعد معين بحيث تناله الحاسة المدركة؛ كرؤية العين لشخص معين ونار معينة وقطن معين. فلو غاب جرم هذه المدركات عن العين، أو وقع حجاب مانع من الرؤية، امتنع حلول مثال هذه المدركات في الحاسة المدركة [1].

٢-المرتبة الثانية: ويقوم بها الخيال، فيكون تجريده أتم وأبلغ من تجريد الحواس، لأنه لا يحتاج إلى المشاهدة والمباشرة في إدراكه للأشياء. لأنه قد يدرك المحسوسات مع غياب أجرامها، واحتجاب ذواتها عن الحواس الظاهرة، كما إذا تخيل المرء صورة صديق له رآه منذ زمن بعيد، فإنه

(١) معارج القدس ص ٤٨-٤٩.

يستطيع أن يتخيله باستحضار صورته بهيئته التي رآه عليها مع غياب شخصه عنه.

٣-المرتبة الثالثة: ويقوم بها الوهم، حيث يكون التجريد على نحو أكثر كمالاً مما أسبق؛ فإنه يدرك المعاني المجردة عن اللواحق الحسية، كإدراك معنى المحبة والعداوة، والموافقة والمخالفة، والظلم والعدل. وهذه المعاني لا يدركها على نحو كلي عام. وإنما يدرك محبة شخص معين أو عداوته. كما يدرك عداوة الحيوان المفترس ومحبة الابن والصديق، وظلم الحاكم أو عدله.

٤-المرتبة الرابعة: ويقوم بها العقل. وهنا يقول الغزالي عن هذه المرتبة: "... وذلك هو التجريد الكامل عن كل غاشية، وعن جميع لواحق الأجسام، بل جناب إدراكه منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام، من المقدار والكيف، وجميع الأغراض الجسمية، ويدرك معنى كليا لا يختلف باختلاف الأشخاص، وسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها، وسواسية لديه القرب والبعد، بل ينفذ في أجزاء الملك والملكوت، وينتزع منها الحقائق، ويجردها عما ليس منها"[1] وفي هذه المرتبة الأخيرة ينتفي معنى الزمان والمكان والقرب والبعد.

---

(١) معارج القدس ص ٤٩.

ويرى الغزالي أن العقل الذي يقوم بعملية تجريد المعاني من المحسوسات، استعداد وفطرة في الإنسان، وهذا الاستعداد الفطري قابل للنمو والصقل، بحيث يصبح العقل مؤهلا لإدراك العلوم النظرية والحقائق الكلية، ويبدأ هذا الاستعداد الفطري مع الإنسان من سن البلوغ، يستمر في النمو حتى سن الأربعين ويتم نمو هذا الاستعداد وتدرجه بطريقة لا شعورية، يخفى على المرء تحديد بدايتها ومراحل تدرجها، وتشبه ضوء الصبح الذي يمحو تدريجيا ظلمة الليل فإن أوائله تخفى خفاء يشق إدراكه، ثم يتدرج إلى الزيادة إلى أن يكمل طلوع الشمس"[1]. وهذا الاستعداد قدر مشترك بين جميع الناس بما فيهم الأنبياء والأولياء، لأنه الأساس لكل عملية معرفية يحصلها المرء بعد ذلك، وهو القاعدة التي يقوم عليها كل من الإلهام والاعتبار على تفاوت بين الناس في ذلك. ومن ظن أن عقل النبي مثل عقل آحاد الناس وأجلاف البوادي فهو أقل من أن يخاطب بهذا اللون من الكلام. والأدلة التي يسوقها الغزالي على وجود تفاوت بين الناس في ذلك كلها مأخوذة من الواقع والتجربة.

١-فاختلاف الناس في فهم الكلام واستنباط المعاني منه؛ دليل على أن

(١) راجع الإحياء ١/ ٨٤-٨٧.

فيهم البليد والذكي، وأن فيهم من قد تنبعث من نفسه حقائق الأمور بدون تعلم ولا كسب من الخارج.

٢-وتفاوت النفوس خسة وشرفا يتبعه بالضرورة تفاوت الاستعداد لتلقى العلوم وتقبلها.

٣-ويقدم الغزالي دليلاً نقلياً عن الرسول (ﷺ) أن الله خلق العقل أصنافا شتى كعدد الرمل؛ فمن الناس من أعطى حبة، ومنهم من أعطى حبتين.. والثلاثة والأربع، ومنهم من أعطى أكثر من ذلك [1].

ولا شك أن الواقع المشاهد يؤكد ضرورة التفاوت بين الناس في هذا الاستعداد الفطري، وفيه تتفاوت أيضا مراتب الرجال في كسب المعرفة وتحصيلها سواء بالبرهان العقلي أو بالإلهام، وهذا ما يسميه علماء النفس بالفروق الفردية بين الأشخاص، ويزداد هذا التفاوت في حسن سياسة هذا الاستعداد الفطري وحسن تهذيبه وتنميته، فهو ينمو بالعناية ويذبل بالإهمال، وكثيرا ما يشير الغزالي إلى هذا الاستعداد المركوز في طبائع البشر وتفاوتهم فيه وعلاقة العقل بالنفس ".. فشرف العقل من حيث كونه مظنة العلم وآلة له، لكن نفس الإنسان معدن العلم والحكمة ومنبع لهما، وهي

(١) الإحياء: ١/ ٨٨.

مركوزة فيها بالقوة في أول الفطرة لا بالفعل، كالنار في الحجر، أو الماء في الأرض، أو النخلة في النواة، ولابد من سعي لإبرازه بالفعل، كما أنه لابد من سعي وبذل الجهد في حفر الآبار لخروج الماء، ولكن كما أن من الماء ما يجري بغير فعل بشري، ومنه ما يحتاج فيه إلى تعب قليل. كذلك العلم في النفوس الشريفة. منه ما يخرج إلى الفعل من القوة بغير تعلم بشري كحال الأنبياء. فإن علومهم تظهر من جهة الملأ الأعلى من غير واسطة، ومنه ما يطول الجهد فيه؛ كأحوال العامة، لاسيما الذين كبر سنهم في الغفلة والجهل، ولم يتعلموا زمن الصبا، ومنه ما يكفي فيه السعي القليل كحال الأذكياء من الصبيان"[1].

ويعتمد الغزالي في إثبات ذلك الاستعداد الفطري على آية الميثاق ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾[2]، حيث يرى أن الإقرار الذي أخذه الله على عباده أزلا يتضمن وجود هذا الاستعداد الفطري بالقوة[3].

والمحققون من العلماء يرون أن التعليم ليس يجلب للإنسان شيئا من

(١) ميزان العمل :١٠٨.

(٢) سورة الأعراف:آية[١٧٢].

(٣) ميزان العمل :١٠٩

خارج نفسه، بل يكشف الغطاء عما حصل في النفوس بالفطرة، كحال من يظهر الماء من الأرض بحفر الآبار، فإنه لم يضف الماء إلى الأرض، وإنما أظهره بالكشف عنه.

ويبدأ تحرك العقل لاكتساب المعارف مبكرا في عمر الطفل، حتى لو لم ينطق الطفل بذلك. فهو يتعرف أولا وبطريقة لا شعورية على المبادئ الأولية؛ كمعرفته أن الأب أكبر من ابنه، ثم معرفته أن الكل أكبر من الجزء، وتترسخ هذه المعاني في ذهن الطفل لتكون أساسا لكل عملية معرفية أخرى، ولا يدري الطفل من أين اكتسب هذه المعارف، ولا كيف تعلمها، وإنما يقع التصديق بها بدون تعلم ولا اكتساب.

ويبدأ العقل مرحلته الطويلة في اكتساب المعارف المتنوعة انطلاقا من علمه بالمبادئ الأولية الضرورية التي أسس على علمه بها معرفته بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، ويعرف أن مبدأ عدم التناقض مبدأ صحيح لكل المعقولات، فيؤسس عليه أنواعا مختلفة من الأدلة والبراهن، فيعرف "أن الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما في وقت واحد، والقول الواحد لا يكون صادقا كاذبا في نفس الوقت، وأن الحكم إذا ثبت للشيء جاز ثبوته لمثله، وأن الأخص إذا كان موجودا كان الأعم أولى بالوجود، كثبوت

النطق والحيوانية للإنسان، ويعلم أن عكسه لا يلزم في العقل، فلا يلزم من وجود الحيوان وجود صفة الضحك، ولا من وجود الكون ضرورة وجود السواد، إلى غير ذلك من القضايا الضرورية في الواجبات والجائزات والمستحيلات" (1) ومنها ما يحتاج إلى تنبيه للعقل من الخارج كالنظريات، وإنما ينبهه كلام الحكماء، فعند إشراق نور الحكمة على العقل يصير الإنسان مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة.

ثالثًا: موازين المعرفة:

وضع الغزالي كتابين مستقلين بين فيهما موازين الحق من الباطل في المعرفة، وبين أن القسطاس المستقيم في بناء المعرفة الفعلية يجب أن يؤسس على موازين معينة، استقاها من القرآن الكريم، ومن موازين الأنبياء في الدعوة، وزن بها إبراهيم الخليل وغيره من الأنبياء. ويشير الغزالي بذلك إلى القياس والاستقراء فتكلم عن الأول في القسطاس المستقيم حيث فصل القول بأشكاله المختلفة، وتكلم عن الاستقراء والقياس معا في معيار العلم وكانت الأمثلة التي استخدمها مأخوذة من القرآن الكريم ليستدل بذلك على أن هذه الموازين قد تعلمها من القرآن وأن ما عداها موازين شيطانية، وهي تشمل الرأي والتقليد.

---

(1) مشكاة الأنوار: 189 – 190، مجموعة القصور العوالي.

ويبدأ الغزالي بتقسيم هذه الموازين إلى ثلاثة أقسام:

١-ميزان التعادل: وهو بدوره ينقسم إلى ميزان أكبر، وأوسط، وأصغر.

٢-ميزان التلازم: (وهو المعروف في المنطق بالقياس الشرطي المتصل).

٣-ميزان التعاند: (وهو المعروف بالقياس الشرطي المنفصل).

ويرى الغزالي أن هذه الموازين صالحة لقياس كل معرفة دينية أو غير دينية، وهي تشبه علم العروض، الذي نعرف به مستقيم الشعر من عليله، ويشبه علم النحو الذي نعرف به صحيح الكلام من سقيمه، وينصح الغزالي بضرورة الأخذ بهذه الموازين، ومعرفة شروطها، وأن نتعلم كيفية الوزن بها، حتى إذا أشكل أمر ما، وجب عرضه على هذه الموازين، لنقيس بها ما أشكل علينا أمره [1] وهذه النصائح يقدمها الغزالي من واقع تجربته هو، فقد وزن بها جميع المعارف الإلهية، وأحوال المعاد، وعذاب القبر، فوجدها موافقة لما في القرآن، وعلم بها صدق الرسول فيما أخبر به، ولم تكن هذه الموازين قاصرة على المعرفة الدينية فقط، بل هي صالحة لأن يزن بها علوم الدنيا من حساب

(١) القسطاس المستقيم ١٥- ٢١ (القصور العوالي).

وهندسة وكل علم حقيقي غير وضعي،يقول الغزالي: فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين، وكيف لا وهو القسطاس المستقيم، والميزان الذي هو رفيق الكتاب والقرآن في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾[1] ، فليس الميزان المذكور هنا هو ميزان البر والشعير، وإنما هو الميزان الذي تحدث عنه القرآن كثيرا وذكره في أكثر من آية، ومعرفة استعمال هذه الموازين، وكيفية الوزن بها، قد تعلمها الغزالي من الأنبياء الذين تعلموا بدورهم من الملائكة، فإن الله هو المعلم الأول، وجبريل هو المعلم الثاني، والرسول هو المعلم الثالث، والخلق جميعا يأخذون عن الرسول ما ليس لهم طريق إلى معرفته[2].

وأساس اليقين في هذه الموازين أنها تعتمد في مقدماتها على الأمور الحسية المشاهدة، أو الأمور المجربة، أو خبر المعصوم، وهذا دليل صدق المقدمات المأخوذة في كل قياس ليتبعها بالضرورة صدق النتيجة المترتبة عليها.

---

(١) سورة الحديد:آية[٢٥].

(٢) القسطاس ص ١٥.

١ -ميزان التعادل:

أول هذه الموازين هو ميزان التعادل، وينقسم -كما سبق- إلى أكبر، وأوسط، وأصغر، وسمي بالتعادل لتساوي كفتيه وتعادلها بين القائم المشترك، وارتباطهما به من جانبيه.

ويصرح الغزالي بأن الميزان الأكبر كان ميزانا للخليل عليه السلام في قوله ﴿ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ ﴾[1] إلخ القصة، وباستقراء الأمثلة التي ذكرها لهذا الميزان نجدها كلها أمثلة للشكل الأول من قياس أرسطو، حيث يكون الحد الأوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى.

ويمثل له الغزالي بقوله:

كل من يقدر على إطلاع الشمس يكون إلها.

إلهي هو القادر على إطلاع الشمس.

إلهي هو الإله دونك[2].

ودليل صدق هذا القياس معلوم بالمشاهدة، لأن خصمه عاجز عن

---

(١) سورة البقرة:آية[٢٥٨].

(٢) المرجع نفسه ص٢١.

إطلاع الشمس من الشرق، وهذا أمر محسوس، وصدق القضية الأولى معلوم بالاتفاق، والقياس بهذه الصورة لا يتطرق إليه شك في لزوم النتيجة عن المقدمات، لا في هذا المثال ولا في غيره من المعارف الدنيوية، لأن ".. هذا البرهان قد كشف لنا عن هذه المعرفة لا لعينها بل لأنها حقيقة من الحقائق ومعنى من المعاني، فنتأمل أنه لم لزمت منه هذه النتيجة؟ ونأخذ روحه ونجرده عن هذا المثال الخاص، حتى ننتفع به حيث أردنا" [1] ففي مجال الفروع الفقهية نقول:

كل مسكر حرام

هذا مسكر

هذا حرام

فالقضية الأولى نعلم صدقها من الشرع، ونعلم صدق القصية الثانية من المشاهدة الحسية، ولزوم النتيجة عن المقدمتين معلوم بالحد الأوسط، وهو العامل المشترك، ومناط الحكم وعلته، وبذلك يكون صدق النتيجة لازما عن مقدماتها.

---

(١) القسطاس ص٢٣٠.

وكذلك في مجال الأمور التجريدية والرياضيات، نقول:

أ = ب

ب = جـ

∴ أ = جـ

وفي مجال العقيدة يستخدم الغزالي نفس القياس فيقال مثلا:

العالم محدث.

كل محدث محتاج إلى محدث.

∴ العالم محتاج إلى محدث.

فصدق القضية الأولى معلوم بالمشاهدة، وصدق الثانية معلوم بالضرورة العقلية، وينتج عن ذلك صدق النتيجة.

(ب) أما الميزان الأوسط فيشرحه الغزالي مستدلا بالآية الكريمة ﴿لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[1]. وصورة القياس هكذا.

القمر يأفل

الإله لا يأفل

∴ القمر ليس بالإله

---

(١) سورة الأنعام: آية[٧٦].

وأفول القمر معلوم بالمشاهدة الحسية، ومعلوم أن الإله ليس بآفل لأنه لا يتغير، لأن كل متغير حادث، فثبت من هذين الأصلين أن القمر لا يصلح أن يكون إلها، وكعادة الغزالي فإنه يجرد هذا الشكل من القياس عن صورته في هذا المثال ويستخدمه في أمثلة أخرى، ليبين أنه صالح لأن توزن به ألوان مختلفة من المعارف الدينية والدنيوية معا، وهذا الميزان لا يخرج عن الشكل الثاني في قياس أرسطو، حيث يكون الحد الأوسط محمولا في الكبرى والصغرى معا.

(ج) والميزان الأصغر يمثل له الغزالي بالرد على المشركين حين قالوا: ﴿ مَا أَنزَلَ اللهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ ﴾[1].

وصورة هذا القياس:

موسى بشر
موسى نزل عليه الوحي

∴ بعض البشر ينزل عليه الوحي
وبذلك تبطل دعوى المشركين بأن الوحي لا ينزل على البشر.

(١) سورة الأنعام:آية[٩١].

وصدق القضية الأولى معلوم بالمشاهدة الحسية، وصدق الثانية معلوم بإقرار المشركين واعترافهم، وبذلك يظهر صدق النتيجة، وهذا الميزان هو صورة للشكل الثالث في قياس أرسطو، حيث يكون الحد الأوسط موضوعا في الكبرى والصغرى معًا.

٢-أما ميزان التلازم: فيمثل له الغزالي بأمثلة القياس الشرطي المتصل من قياس أرسطو، ويقول إنه استفاده من القرآن الكريم كذلك في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلا اللهُ لَفَسَدَتَا ﴾(١).

وقوله: ﴿ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لابْتَغَوْا إِلَى ذِى الْعَرْشِ سَبِيلاً ﴾(٢).

وصورته:

(أ) لو كان معه آلهة لابتغوا إليه سبيلا.
ومعلوم أنهم لم يبتغوا إليه سبيلا.

∴ ليس معه آلهة كما يقولون.

(ب) لو كان للعالم إلهان لفسد العالم.
لكن العالم ليس بفاسد.

∴ ليس للعالم إلا إله واحد

(١) سورة الأنبياء:آية[٢٢].

(٢) سورة الإسراء:آية[٤٢].

ثم يستخدم الغزالي مبدأ النظر في الصنعة وما فيها من آيات الحكمة والقدرة، ليصف بها صانع العالم، معتمدًا على قوله تعالى: ﴿ فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ ﴾[1] وغيرها من الآيات القرآنية.

٣-أما ميزان التعاند فيقول الغزالي إنه تعلمه من قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾[2]

وصورته أن يقال:

إنا أو أياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين.

لكنا لسنا في ضلال.

∴ أنتم الضالون

ومعلوم أن هذا هو القياس الشرطي المنفصل في منطق أرسطو، ولا يغيب عن ذهن الغزالي الاعتراضات الشديدة التي قد توجه إليه فيما بعد، بسبب دعواه أنه تعلم هذه الموازين من القرآن الكريم، ذلك أن منطق أرسطو

---

(١) سورة الروم:آية[٥٠].

(٢) سورة سبأ:آية[٢٤].

بأشكاله الأربعة لم تعرف في العـالم الإسـلامي إلا في القـرن الثالـث الهجـري وبعد حركة الترجمة، والقرآن الكـريم لم يـأت لكـي يؤيـد المنطـق الأرسـطي ولا للبرهنة على صحته. ومن هنا هاجم كثير مـن العلـماء موقـف الغـزالي في القسطاس المستقيم ودعواه أنـه تعلـم موازينـه السـابقة مـن القـرآن، وحتـى يتخلص الغزالي من هذا الاعتراض نجده يدفعه مسبقا بقوله إن القـدماء قـد أخذوا هذه الموازين من صحف إبراهيم وموسى.

وهو لم يدع سبقا في كشف هذه الموازين، وإن كـان صـاحب السـبق في تسميتها بذلك، يقول الغزالي: أما هذه الأسامي فإني ابتدعتها، وأمـا المـوازين فإني اسـتخرجتها مـن القـرآن، ومـا عنـدي أني سـبقت إلى اسـتخراجها مـن القـرآن، لكـن أهـل هـذه المـوازين قـد سـبقت إلى اسـتخراجها ولهـا عنـد مستخرجها من المتأخرين أسماء أخرى سوى ما ذكرتـه، وعنـد بعـض الأمـم السابقة على بعثة محمد وعيسى صلى الله عليهما وسلم أسامي أخـر كـانوا قـد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى [1] فالغزالي يشير هنا إلى أرسـطو وغـيره ممن اهتدوا إلى استخراج هذه الموازين، أو إن شئت فقل الأشـكال القياسـية، وأنه ليس وحده صاحب الفضل في الكشف عـن هـذه المـوازين وأن أصـلها

(١) القسطاس ص ٤٢.

موجود في الكتب السماوية، وهذا يدل على وثاقة هذه البراهين لدى الغزالي، ومدى تمسكه بها في مواجهة الرأي والتقليد.. ومن هنا نستطيع أن نفسر موقف الغزالي في إلجام العوام، حيث يجعل التصديق الجازم عن طريق البرهان المنطقي في قمة مراتب التصديق، ويجعل "... الصدارة إذن للتصديق الذي ينتهي إليه المرء عن طريق البرهان المستقصي المستوفي شروطه، والمحررة أصوله ومقدماته، درجة درجة، وكلمة كلمة، حتى لا يبقى مجال للاجتهاد، وذلك هو الغاية القصوى، وربما يتفق ذلك في كل عصر لواحد أو اثنين وقد يخلو العصر عنه .

ومعلوم أن القياس قد تعرض لهجوم شديد من كثير من المفكرين قديما وحديثا، فهو لا يضيف جديدا إلى العقل العارف كما لا يضيف جديدا إلى العلم في ذاته، ولا يصلح أن يكون أساسا لتقدم أي علم من العلوم، لأن العلم بالنتيجة فيه متضمن في العلم بصدق المقدمات، فهي معلومة سلفا قبل الوصول إليها بوضع مقدماتها، وما لم تكن المقدمات صادقة فإن النتيجة لا تكون صادقة كذلك، ومن هنا فقد حمل كثير من العلماء على هذا القياس، ولا شك أن أشدهم هجوما وأكثرهم حجة وبرهانا هو ابن تيمية، حتى إنه وضع مؤلفين كبيرين لإبطال حجية القياس المنطقي "[1].

(١) راجع: الرد على المنطقيين، نقض المنطق لابن تيمية.

غير أن الغزالي يدافع عن مبدأ القياس بدعوى أن البعض قد يغفل عن النتيجة مع علمه بالمقدمتين ".. فكم من شخص ينظر إلى بغلة منتفخة البطن فيظن أنها حامل، ولو قيل له: أما تعلم أن هذه بغلة..؟ فيقول: نعم، ولو قيل له: أما تعلم أن البغلة لا تلد؟ لقال: نعم. فلو قيل له: فلم غفلت عن هذه النتيجة وظننت ضدها؟ فيقول: لأني كنت غافلا من تأليف المقدمتين وإحضارهما جميعا في الذهن متوجها إلى طلب النتيجة، ثم يوضح ما يضيفه القياس إلى العقل بقوله: "فقد انكشف لك بهذا أن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليات فهي علم زائد عليهما بالفعل"(1)،ولكن بالنظرة الدقيقة يتبين لنا أن النتيجة هنا لم تضف علما جديدا، وإنما نبهت الذهن إلى ما هو معلوم له، وما ينبغي أن يكون معلوما له عند حضور المقدمتين في الذهن، فليس هنا علم مستفاد لم يكن حاصلا من قبل، وإنما هي غفلة ذهنية عن استحضار العلم بالنتيجة عند سماع المقدمات فقط، ولا شك أن الغزالي قد غلا غلوا كبيرا في تمجيد القياس ورفعة شأنه، حين جعله الطريق الصحيح للاستدلال والاستبصار، ولو كان شأن القياس كذلك لكان أولى بالإرشاد إليه هم الأنبياء، ومعلوم أنهم لم يدعوا الناس به،

---

(1) معيار العلم ص ١١.

ولا دعوا إليه ولا نصحوا الأمم باستعماله، ومعلوم أن دعوى الغزالي أنه تعلم هذه الموازين من القرآن فيها تعسف في التأويل واستعمال ألفاظ القرآن في غير موضعها الدلالي.

كما أن الآية الكريمة ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1] جعل منها الغزالي مثالا لقياس الشرط المنفصل، ورتب فساد العالم على فرض وجود ربين خالقين له، وليس الأمر في الآية كذلك، فإن الفساد الذي نفته الآية مبني على أساس أنه لو فرض من يستحق، لأن الفرض المنفي هو وجود آلهة كثيرة تعبد مع الله، وليست مسوقة للاستدلال على نفي التعدد في الربوبية، وإن كان نفي التعدد في الربوبية متضمنا في نفي التعدد في الألوهية، إلا أنه ليس مقصودا لذاته ولم تجيء الآية من أجله وإنما جاءت أصلا لنفي التعدد في الألوهية.

وهذه الموازين الخمسة قد أطلق عليها الغزالي في معيار العلم اسم مناهج الأدلة، وسماها في القسطاس المستقيم موازين الحق، وصرح بأنه تعلمها من رسول الله، وأن من استعملها فقد وزن بميزان الله، ومن تركها وعدل إلى الرأي والقياس فقد ضل، وأقام الحوار بينه وبين تلميذه في هذا الكتاب على أساس أن هذه الموازين أصل لكل معرفة يقينية وما سواها رمي

(١) سورة الأنبياء :آية[٢٢].

في عماية، ثم لا يلبث أن يجعل من هـذه المـوازين مثـالا تجريـديا فيأخـذ منهـا معيارا ثابتا يستخدمه في جميع المعارف الأخرى،ويقـارن بينـه وبـين الصـنجة التي يوزن بها الذهب والفضة، كما يوزن بها البر والشعير، وهذا المعيار الثابت عنده هو الأوليات الضرورية سواء كانت مأخوذة مـن المشـاهدة الحسـية، أو من التجربة، أو من الغريزة والفطـرة؛ كمبـدأ عـدم التنـاقض، ولـذلك فـإن المقدمات التي تستخدم في الأقيسة قد تكون أوليات واضـحة بنفسـها، وقـد تكون مبنية على أصل واضـح بنفسـه، وإن شـك امـرؤ في إحـدى المقـدمات فلابد أن يبني معرفته بها على أصل لا ينصرف إليه الشك، وإلا لم تنتج اليقين ،لأن العلوم الجلية الأولية هي أصول للعلوم الغامضة الخفية، وهي بـذورها، ولكن يستثمرها من يحسن استثمارها بالحراثـة والاسـتنتاج في إيقـاع الازدواج بينهما، بواسطة الحد المشترك.

والمبدأ الذي ارتضاه الغزالي كميزان صحيح يقيس بـه في هـذه المرحلـة من عمره هو مبدأ عدم التناقض، فلابد أن نرد كل شيء إليه إذا أردنا اليقـين، لأنه المبدأ الوحيد الذي يمثل المعرفة الأولية عنـده، فيجـب أن يسـود في كـل قياس، وهذا ما تجده واضحا في التحليل والشرح الذي ذكره بعـد كـل مثـال لموازين المعرفة الخمسة. فهو يحاول أن يرجع المقدمات أو إحداها عـلى الأقـل

إلى الأوليات بطريق أو بآخر، ولقد كان تلميذه يعترض عليه في حواره معه بكثير من الاعتراضات التي لها وجاهتها، في أن بعض المقدمات ليس ضروريا، ولا أوليا، وبالتالي فلا ينتج يقينا، ولم يجب الغزالي إلا أن الخليل عليه السلام كان يعلم أن هذه المقدمة ضرورية، ولذلك أنتجت اليقين عنده، وعدم علم شخص بأوليتها لايعني أنها ليست كذلك [1].

بين القياس والاستقراء:

وقد أشار الغزالي إلى علاقة القياس بالاستقراء، في مؤلفاته المنطقية وغيرها، ذلك إن إحدى مقدمات القياس في الموازين الخمسة لابد أن تكون من الأوليات العقلية. فإذا كانت أولية المقدمات مستفادة من العقل الغريزي فذلك أمر مسلم به، أما إذا كانت مستفادة من التجربة الحسية فذلك يطرح علينا سؤالا لابد منه؛ فما هي العلاقة بين المقدمة المجربة والنتيجة المترتبة عليها؟ بعبارة أخرى إذا كان قولنا، إن العالم متغير معروفا بالتجربة، فما علاقة ذلك بقولنا إن كل متغير حادث؟ وهنا يأتي دور الاستقراء في توضيح الإجابة على هذا السؤال، بأن نتصفح جزئيات كثيرة من العالم، فنجدها متغيرة حادثة، فإذا حكمت على آحاد هذه الجزئيات بحكم ما، فإن

---

(١) راجع القسطاس ص٣٥- ٤٢ (القصور العوالي).

هذا الحكم يصدق على الكليات التي تتكون من هذه الجزئيات. وهذا هو معنى الاستقراء الذي يعرفه الغزالي بأنه.. تصفح جزئيات داخلة تحت معنى كلي [1].

ويضرب الغزالي مثلا من العقليات فيقول: إذا قال قائل إن فاعل العالم جسم، فيقال له: لم؟ فيقول: لأن كل فاعل جسم. فيقال له: لم ؟ فيقول: تصفحت أصناف الفاعلين من خياط وبناء وإسكافي ونجار ونساج وغيرهم فوجدت كل واحد منهم جسما، فعلمت أن الجسمية حكم ملازم للفاعلية، فحكمت على كل فاعل بأنه جسم [2] فيعمم الحكم على كل فاعل بأنه جسم، وهذا لم يصل إليه إلا بعد أن تصفح جميع الفاعلين في عالم المحسوسات فوجدهم أجساما فاستقر في ذهنه أن الفاعل ليس إلا جسما.

ولكن الاستقراء لا يقبله الغزالي في المطالب الإلهية، لأنه لا يقوم على تصفح جميع الجزئيات على سبيل الحصر ولكن على سبيل الأغلب والمتاح، ومن هنا يعترض الغزالي قائلا:

---

(١) راجع معيار العلم ص ١٠٢.

(٢) نفس المرجع ص ١٠٢.

"فإنا نقول، هل تصفحت فاعل العالم في جملة لك؟ فإن تصفحته ووجدته جسما فقد حصل المطلوب قبل أن تتفصح البناء والإسكاف... وإن، لم تتصفح فاعل العالم ولم تعلم حاله فلم حكمت أن كل فاعل جسم وقد تصفحت بعض الفاعلين؟ولا يلزم منه إلا أن بعض الفاعلين جسم، وإنما يلزم أن كل فاعل جسم إذا تصفحت الجميع تصفحا لا ينشد عنه شيء [1]"، ومعنى هذا أن إفادة الاستقراء لليقين لا تحصل إلا إذا كان الاستقراء تاما، وهذا لا يقع في معظم العمليات العقلية، وإذا وقع فعلا فإنه يتطلب جهدا كثيرا لا سبيل إليه ولذلك فإن الاستقراء يكتفي فيه العالم برصد كثير من الظواهر أو أكثرها، ومع ذلك فمن حق المخالف أن يفترض أن الظواهر التي لا يتم استقراؤها قد تكون مخالفته لما تم استقراؤه، وهذا يؤدي بنا إلى القول بأن العلم المستفاد من الاستقراء لا يصح استخدامه في مقدمة القياس، وأن تكون هذه المقدمة كلية لا جزئية، فلو قلنا:

إن كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الأسفل.

التمساح حيوان

التمساح يحرك فكه الأسفل [2]".

---

(١) نفس المرجع ص ١٠٣.

(٢) المعيار ١٠٤.

وهذه النتيجة ليست صحيحة بحسب الواقع، وإن كانت صحيحة بحسب صورة القياس، وسبب خطئها مع الواقع أن الاستقراء كان ناقصا فلم يتم تصفح جميع أفراد الحيوان وإنما اكتفى بأكثرها، فكان الاستقراء جزئيا، ووقع الحكم عاما وكليا كما جاء في المقدمة الكبرى، وهذا عيب في الاستدلال، ومن هنا فقد الاستقراء قيمته في تحقيق المطلوب. وقد لخص الغزالي رأيه في الاستقراء بقوله إنه ".. لا ينتفع بالاستقراء مهما وقع خلاف في بعض الجزئيات"[1] ،وهذا يعني أن الحكم المبني على الاستقراء لا ينبغي أن يعمم على الأفراد التي لم يتم تصفحها. فإذا تجاوزها إلى ما هو أشمل وأعم سقطت فائدة الاستقراء في بناء اليقين، وبالتالي سقطت فائدة القياس المبني على مقدمات هذا شأنها.

رابعًا : التحول في حياة الغزالي :

ركّز الغزالي في هذه المرحلة الأولى من حياته الفكرية على النهج العقلي المؤسس على المشاهدة الحسية والأوليات الضرورية كأساس لبناء اليقين الذى يطلبه، وكان ذلك سلاحه، في بيانه الرائع لمقاصد الفلاسفة، وفي بيانه لتهافتهم، وأغلب الظن عندي أنه في هذه المرحلة حاور الفلاسفة وقرأ

(١) المنقذ ص ٥.

الفلسفة كما لو كان فيلسوفا معتنقا لمنهجها مأخذوا بمسائلها، شغوفا بقضاياها، غير أن النظرة المتأنية لكتابة الغزالي الفلسفية، وما حكاه عن ذكرياتها معه ربما كشفت لنا عن الوجه الصحيح الذي من أجله قرأ الغزالي الفلسفة وكتب فيها كتابيه المقاصد والتهافت كما لو كان واحدا منهم، إنه عاش مع الفلسفة فترة طويلة من حياته لكي يطلع على دقائقها، ويتسلح بأسلحتها، حتى إذا أجهز عليها كان على علم تام بخفاياها ومواطن الضعف في منهجها، حتى لا يقال عنه إنه يخوض لجتها دون علم بها، ومن هنا كانت براهين الغزالي على تهافت الفلسفة والفلاسفة يقينية في معظمها، كما كانت مصدرا لكل من جاء بعده وقصد أن يرد على الفلاسفة في مسألة من المسائل.

لقد كان كتاب التهافت من أعظم ما كتب في عصر الغزالي تفنيدًا لآراء الفلاسفة في الإلهيات، وكانت حججه وبراهينه من أقوى البراهين التي هوجمت بها الفلسفة في عصره وأكثرها نضجا. وهذا يؤكد لنا أنه لم يقرأ الفلسفة حبا لها، وإنما قرأها ليبين تهافتها إذا قورنت بالمنهج الذي ارتضاه في آخر حياته كأساس لبناء اليقين، وهذا يدعونا إلى طرح سؤال: هل كان في ذهن الغزالي منهج معين قد ارتضاه وأمن له قبل أن ينقد الفلسفة ويبين

تهافتها؟ وهل كان قد اكتشف المنهج الذوقي، والكشف الصوفي قبل أن يخوض بحار الفلسفة وعلم الكلام؟

إذا صح ذلك فإن مواقفه مع الفلسفة وعلم الكلام لم تكن إلا بقصد الكشف عن تهافت المنهج الجدلى والفلسفى عموما أمام المنهج الذوقي، وربما كانت الحياة الخاصة التي عاشها الغزالي في طفولته تلقى لنا ضوءا على هذه القضية، فإن والده كان متصوفا، وما زال الغزالي في سن الصبا، وتركه مع أخيه فى كفالة جار لهما، وكان هو الآخر مشغولا بالتصوف، فهل لنا أن تفترض تأثر الغزالي بهذين العاملين في هذه السن المبكرة من حياته؟ إن إيمان الغزالي بتهافت المنهج الفلسفى في تأسيس اليقين الذي يطلبه لم يفارقه فى كل كتبه مع ما يحتويه معظمها من الأخذ بهذا المنهج العقلي، ولم يفته في معظم كتبه الفلسفية والكلامية أن يصرح أو يلفت النظر بإشارة سانحة إلى أنه يؤمن بعلم يقيني ليس مصدره هذا المنهج الفلسفى، وإنما له مصدر آخر، وكان من مهمته أن يقود قارئه إلى هذا المصدر من خلال حواره مع قرينه، الذي فضل أن يصحبه في معظم كتبه ليظهر لنا آراءه في هيئة حوار معه. ولا شك أن هذا يدل على ذكاء وفطنة تميز بها الغزالي، إذ ظل فترة طويلة من عمره في مجادلة أصحاب المذاهب الفلسفية والكلامية ولا هم له إلا بيان تهافت أدلتهم دون

أن يفصح عن دليله ومصدره في تأسيس يقينه إلا في مرحلة متأخرة من حياته.

وفي خلال مواقف الغزالي مع خصومه استفاد كثيرا من مسلكهم، كما صرح بذلك في المنقذ [1]. وتجلى له كثير من مواطن ضعفهم، وهذا سهل له الطريق في الكشف عن قوة منهجه ووثاقة برهانه أمام تهافت أدلتهم، وقد بدأ الغزالي يحكي قصته مع المذاهب المختلفة بعد أن بلغ الخمسين من عمره، فبين أنه منذ أن راهق البلوغ حتى وصل إلى هذه المرحلة من العمر وهو.. يقتحم لجة هذا البحر العميق، ويخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان المتخوف، ويتوغل في كل مظلمة ويتهجم على كل مشكلة، باحثا في عقيدة كل فرقة، مستكشفا أسرار كل مذهب، ليعرف المحق من المبطل والمتمسك بالسنة والمبتدع في دينه فلا يغادر باطنيا ولا متكلما ولا فيلسوفا إلا بعد أن يسبر أغواره، ولم يكن ذلك إلا لأنه كان متعطشا إلى درك حقائق الأمور، إذ يقول: وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعهما في جبلتي لا باختياري وحيلتي فهجر التقليد للمذهب، ورفض العقائد الموروثة من سن الصبا، لأنه رأى

---

(1) المنقذ ص ٧.

أولاد النصارى ينشأون على النصرانية، وكذلك أولاد المسلمين وغيرهم. حيث ينشأ كل منهم على ما وجد عليه أباه، كل هذا دفع الغزالي إلى ضرورة التمييز بين ما هو أصيل في الفطرة ومستقر فيها، وما هو عارض بسبب تقليد الأبوين، وخاصة أن الرسول (ﷺ) يقول: "**كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أوينصرانه أو يمجسانه**" وإذا كانت العقائد الموروثة تبدأ بالتلقين، فإن تميز الحق من الباطل فيها يقع حوله خلاف كبير، حيث يتعصب أصحاب كل ملة لها، وكل فريق بما لديهم فرحون، وهذا دفع الغزالي إلى أن يفصح عن مطلوبه الأسمي، وهو اليقين، وليس الانتصار لمذهب أو لشيخ معين،يقول الغزالى: فقلت في نفسي: "إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذى ينكشف المعلوم فيه انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط، والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الغلط ينبغي أن يكون مقارنا لليقين لو تحدى ببطلانه من يقلب الحجر ذهبا، والعصاب ثعبانا، لم يروث ذلك شكًا ولا إنكارًا" [1].

فاليقين الذي يطلبه الغزالي إذن هو الذي لا يقارنه إمكان الغلط،

(١) المنقذ ص ٨.

وكل علم موروث قد تسرب إلى عقله ينبغي أن يعرضه على هذا المقياس الذي ارتضاه، فإذا لم تكن هذه صفته، فينبغي أن يتخلص منه، حيث لا ثقة فيه ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فهو غير يقيني.

فكأن حلول الأمان بالقلب ينبغي أن يكون مقارنا لكون الدليل يقينيا. وهذا شرط أساسي في اليقين الذي ينشده الغزالي، ألاّ يفترق الأمان القلبي عن الدليل اليقيني.

وانطلاقا من هذا الأساس الذي ارتضاه مقياسا له بدأ يراجع نفسه، ويفتش عن محصوله من العلوم التي خاضها، والمناهج التي سبر أغوارها، ليعرف أيها أولى بأن يركن إليه، وأيها ينبغي أن يرفضه ويتنكر له، هذا يحكيه الغزالي في كتابه المنقذ بأسلوب واضح فيقول: ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات.

ومعنى أن الغزالي شك في العلوم النظرية والتقليد للآراء، ورفض القياس بأشكاله، والاستقراء، وأصبحت القضايا العقلية كلها موضع شك حتى تثبت عنده بالمقياس الذي ارتضاه، ولم يكن رفضه للتقليد إلا لأنه قد ثبت عنده بالحواس أن الخلق يختلفون أمامه فيما هو حق. ومن هنا تعددت المذاهب وتباينت الملل، ولم يرتض إلا الحواس والضروريات التي ثبت عنده

ثقتها ولكن من أين له الثقة والأمان بالمحسوسات والضروريات؟ ألم يكن قبل ذلك مؤمنا بالنظريات آخذا بالتقليد والموروث من الآراء؟ فما المانع أن تكون ثقته بالمحسوسات من جنس ثقته بالنظريات؟ ألا يمكن أن يتطرق إليها الشك كما تطرق الشك إلى غيرها من المعارف التي رفضها؟ أليس من المحتمل أن يكون أمانه للمحسوسات من جنس أمان أكثر الخلق في النظريات؟ ومن هنا بدأ الغزالي يتشكك في المحسوسات حيث يقول: " ... فأقبلت بجد بالغ أتأمل في المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أني أشكك نفسي فيها؟ فانتهى بي طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الأمان في المحسوسات أيضا وأخذ يتسع هذا الشك فيها... فمن أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفا ... وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف، وننظر إلى الكوكب فنراه صغيرا في مقدار الدينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار" [1] هذا وأمثاله يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيبا لا سبيل إلى

---

(١) المنقذ ص ٩٠.

مدافعته [1]. وبذلك أصبحت المحسوسات موضع شك، فلا تصلح أن تكون أساسا لليقين، فرفضها الغزالي لأن كذبها قد ثبت بها هي، وليس بشاهد آخر. وإذا أثبتت الحواس كذب لغتها بالمشاهدة، فكيف تصلح أن تكون مقياسا لغيرها. وبدأ يبحث عن مقياس آخر يجد فيه برد اليقين فلجأ إلى العقليات الضرورية "... فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات لقولنا إن العشرة أكثر من الثلاثة. والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، فلا يكون (الشيء) حادثا قديماً، موجودا معدوما، واجبا محالا. فقالت المحسوسات: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بي؟ وقد كنت وثاقا بي فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته.

ولقد توقف الغزال أمام الشك في أحكام العقل طويلا، لولا أنه وجد في الرؤيا المنامية ما يؤيد شكه ويقويه "...أما تراك تعتقد في النوم أمورا، وتتخيل أحوالا، وتعتقد لها ثباتا واستقرار، ولا تشك في تلك الحالة فيها –ثم

---

(1) المنقذ ص١٠.

تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلات ومعتقداتك أصل ولا طائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما يعتد في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها. فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك، خيالات لا حاصل لها.

وازن الغزالي بين المعرفة العقلية وبين حال النائم في رؤاه وخرج من هذه المقارنة بالشك في المعرفة العقلية. فليس عنده ما يمنع أن يكون حال العقل في يقظته كحال النائم فيما يراه، فإذا تبدل حال كل منهما ولا مانع من ذلك تبين له أنه كان في سراب لا حقيقة له، ومن هنا سقطت أوليات العقل، وأصبح الغزالي غير واثق بها ولا بغيرها من وسائل المعرفة التقليدية، بل لعل الحياة الدنيا وما فيها نوم بالإضافة إلى الآخرة. فإذا مات المرء ظهرت له الأشياء على حقيقتها، بخلاف ما يشاهده الآن، ولقد أشار الرسول(ﷺ) إلى ذلك بقوله: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا" [1].

(١) المرجع السابق ص١١.

لقد توجه الشك لدى الغزالي إلى جميع وسائل المعرفة التقليدية المعروفة، وأصبحت مناهجها محل اتهام في بناء معرفة يقينية منشودة، فالحواس وأقواها حاسة البصر تخدع صاحبها حيث ترى الشيء الكبير صغيرا، ويأتي العقل فيكذبها ويبين خداعها، والعقل وهو رأس الوسائل الإدراكية وقمتها، تأتي الرؤى والمنامات فتظهر لنا أن وراءه طورا آخر من الحقيقة لا نستطيع الوصول إليها، وتبين أنه في غفلة تامة وغياب كامل عن مثل هذا الطور المعرفي الهام، فكيف نثق فيه وهذه حاله؟ واستحكمت هذه الشكوك، واستحوذت على ذهن الغزالي مدة طويلة، فظل فيها رافضا لكل وسائل المعرفة التقليدية، حيث لا أمان لها في استجلاء الشيء على حقيقته، لأن مطلوب الغزالي كما سبق هو العلم اليقيني الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يخالطه إمكان الغلط والوهم، وكيف يتأتى ذلك للوسائل التقليدية وقد ثبت خطؤها وتقصيرها في تحقيق الأمان النفسي؟ يقول الغزالي: ".. فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا، فلم يتيسر لي ذلك إذ لم يكن دفعه إلا بدليل، ولكن كيف يتأتى له الدليل وهو لابد أن يتركب إما من قياس أو استقراء، أو من الأوليات الضرورية، وهو قد تشكك في كل ذلك

"فلم يمكن نصب الدليل إلا من تركيب العلوم الأولية. فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل.

وهذا الموقف دفع الغزالي أن يهجر المذاهب الموروثة كلها وظل قرابة شهرين هو فيهما على مذهب السفسطة، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال وأعضل الداء واستحكمت العلة وطالت الفترة حتى تدخلت العناية الإلهية، وشفاه الله من هذه الداء العضال، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، وهذا النور قد سماه الغزالي الكشف، وهو لايبنى على الأدلة المحررة ولا علاقة له بالمقدمات والنتائج، ومن ظن أن هذا الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة... وهذا الكشف له أسباب ووسائل، ومن أهميتها: التجافي عن دار الغرور،والإنابة إلى دار الخلود، حتى يتهيأ القلب لأن يكون محلا لهذا الكشف الإلهي الذي ينبغي أن يترصد له المرء في كل لحظة، ويجعل قلبه مستعدا لتقبله في كل وقت بدوام الذكر وطول المجاهدة.

خامسًا : موقفه من الفرق المختلفة :

بـدأ الغـزالي مناقشـة الطـالبين للحـق مـن الفـرق المختلفـة في عصره، متسائلا معها أيها ينشد اليقين ويطلبه بوسائله وأيها يطلـب الانتصـار للـرأي والمذهب فيتعصب لرأيه ومذهبه على حساب الحق واليقين، وهذه الطوائـف لا تخرج عنده عن الطرق الأربعة المعروفة وهم:

١-المتكلمون وهم أهل الرأي النظر.

٢-الباطنية وهم أهل التعليم بالأخذ عن الإمام المعصوم.

٣-الفلاسفة وهم أهل المنطق والبرهان.

٤-الصوفية وهم أهل المشاهدة والمكاشفة.

وابتدأ الغزالي بعلم الكلام فألف فيه المصنفات العديـدة، مثـل: فيصـل التفرقة بين الإسلام والزندقة، إلجام العوام عن علم الكلام، وبعـد أن وقـف على أهدافه ومناهجه، لم يجده وافيا بمقصوده كطالب للحـق وإن كـان وافيـا بمقصود علماء الكلام وبمطلوبهم، لأن مقصود هذا العلم حفظ عقيدة أهـل السنة على أهل السنة عن التشويش والبدعة، وكان منهج المتكلمين يقوم عـلى استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلـوازم مسـلماتهم، وهـذا في حـد ذاته قليل النفع في حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئا، ومن هنا رفـض الغزالي منهج المتكلمين ".. لأنه لم يكن في حقي كافيا ولا لدائي الـذي كنـت

أشكوه شافيا. ولم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة في اختلاف الخلق".

أما الفلاسفة فقد طالع الغزالي كتبهم، ووقف على حقيقة مقاصدهم منها، ووجد أن كلامهم جاء مختلطا فيه الحق بالباطل، وخاصة في الإلهيات وظهر له آفتان لابد من علاجهما.

الأولى: آفة الرفض، حيث يظن ضعفاء العقول أن ما في مذهبهم من حق في الرياضيات والطبيعيات ينبغي أن يرفض لما في مذهبهم في الإلهيات من أخطاء. فيكون بذلك قد رفض الحق وتنكر له.

الثانية: آفة القبول، حيث يظن من يحسن الظن بهم أن ما عندهم من حق في الطبيعيات والرياضيات يقبل لأجله ما عندهم من أخطاء في الإلهيات كما هو شأن إخوان الصفاء. فيكون ذلك استدراجا لقبول الباطل ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر.

أما الباطنية فقد خاير الغزالي مذهبهم وألف في بيان فضائحهم كتابه الشهير، بفضائح الباطنية، وبعد مناقشتهم في تفاصيل مذهبهم لم يقض الغزالي عجبه منهم فقد "... ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح

بالظفر به ولم يتعلموا منه شيئا أصلا، فكانوا كالمتضمخ بالنجاسة، يتعب في طلب الماء حتى إذا وجده لم يستعلمه، وبقي متضمخًا بالخبائث، ووجد أن حاصل ما معهم شيء من فلسفة فيثاغورس، ومقصودهم في حقيقة مذهبهم استدراج العوام وضعفاء العقول ببيان الحاجة إلى المعلم. فإذا قال له هات علمه وأفدنا من تعليمه أعلن عجزه وافتضح أمره، فهذا حقيقة حالهم فخابرهم تقلهم، فلما خبرناهم نفضنا اليد منهم" [1] وبهذا تنكر الغزالي لكل هذه المذاهب.

أهل الحق عند الغزالي:

لقد سبق القول بأن الغزالي لم يلجأ إلى دراسة المذاهب الفكرية المعاصرة له حبا فيها ولذاتها بقدر ما كانت دراسته لها من باب معرفة سلاح الخصم، حتى إذا بدأت المعركة بينه وبين خصومه كان عارفا بنقاط ضعفهم،وموطن الزلل عندهم، وطرحنا هذه الفكرة في هيئة سؤال افتراضي، ولفتنا نظر القارئ الكريم إلى أسلوب التحذير الذي يلجأ إليه الغزالي كثيرا، وقراءة مقدمات كتبه وما فيها من عبارات تفيد أن هناك أمرا خفيفا يضن الغزالي به على غير أهله.

---

(١) راجع المنقذ ص ٣٥- ٤٠.

وفي المنقذ من الضلال يشير صراحة أنه لم يقرأ الفلسفة ولا علم الكلام إلاّ لينقدهما بعلم وخبرة، وليس عن جهل وتعصب، إيمانا منه بأنه ".. لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وحين يتم له ذلك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا" [1] لأن رد المذهب قبل فهمه والإطلاع على كنهه رد في عماية، فكأن ما كتبه الغزالي في الفلسفة وعلومها، كان يقصد به "تكدير مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم ببيان تهافتهم فيها" [2]. وهو لا يدخل في الاعتراض على هذه الفرق إلا دخول مطالب منكر لا دخول مبدع مثبت، لكي يبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة، و ما عدا الصوفية عنده يعتبرون من العوام. ويشتمل العامي ومن في حكمه الفقيه والمحدث والمفسر والنحوي واللغوي والفيلسوف والمتكلم أشار إلى ذلك الغزالي في إلجام العوام، وفي مواضع متفرقة من الإحياء، وإذا كان هؤلاء جميعا في منزلة العوام عند الغزالي، فمن هم أهل الكشف الذين يختصون بمعرفة الشيء على حقيقته؟ وما هو هذا الكشف؟

---

(١) راجع المنقذ ص ١٦.

(٢) التهافت: المقدمة.

الكشف ودور القلب فيه:

يعتبر الكشف الصوفي أو الإلهام أهم وسيلة للمعرفة بعد الوحي عند الغزالي، إذ هو مفتاح لفهم كثير من العلوم، وبسبب رأي الغزالي في الكشف والإلهام اختلفت آراء المفكرين حوله بين منكر له رافض لرأي الغزالي فيه، وغال فيه يعده إماما من أهل التحقيق، وليس الكشف دليلا عقليا ولا برهانا منطقيا ولا تجربة محسوسة، إنه نور يقذفه الله في القلب لا يحصل بالدليل والبرهان، وإنما يهجم على القلب فيغمره ببرد اليقين من حيث لا يدري. وقد يسمى إلهاما، وقد يسمى وحيا، حسب وسيلة توصيل المعلوم [1]، إنها إذن معرفة لدنية لا علاقة لها بوسائل الإدراك التقليدية لدى النظار والمفكرين، ولا يصلح لهذه المعرفة إلا القلب الطاهر من علائق المادة إنه القلب الذي امتلأ بذكر الله، وتحلي به، فيصبح مؤهلا لمعرفته عن طريق المشاهدة والتعرف على أمور الغيب مما يعجز العقل عن إدراكها، ويركز الغزالي في هذا المقام على القلب كأداة وحيدة للمعرفة الصحيحة في هذه المرتبة. وذلك لأسباب دفعته إلى الاهتمام بالحديث عنه في كل كتبه المتأخرة.

---

(١) راجع الإحياء ٣/ ١٧، المنقذ: ٤٥، دراسات في الفلسفة الإسلامية د. أبو الوفاء التفتازاني ص ١٦٢.

١-إن كثرة أعمال الإنسان صادرة عن أوامر القلب ونواهيه، وترجع في أساسها إلى الرضا أو الغضب وهما من صفات القلب وأحواله.

٢-أن في الإنسان عينين، عينا محسوسة يدرك بها المحسوسات،وعين البصرة التي تدرك بها غير المحسوسات، وقد ثبت خداع البصر الحسي، فلم يبق أمامه إلا عين البصيرة ومحلها القلب، وقد أشار القرآن إلى هذا المعنى في قوله: ﴿ **فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ** ﴾[1].

وهذه المعرفة القلبية تفيض على نفوس أهل الكشف من العارفين مصحوبة بأدلتها اليقينية التي لا يمكن مدافعتها، ولا يقارنها شك بل تكون مصحوبة بأمان النفس وبرد اليقين،وهذا هو الإيمان القوي،ولا شك أن هذه المرتبة تحتل قمة المراتب في المعرفة عند الغزالي لأنها مرتبة الراسخين في العلم، ويغمر نورها ".. النفس فيظهر معه كل شيء وهذا النور من الوضوح بحيث إنه قد يخفى لشدة جلائه، وقد يغفل عنه العارف لإشراق ضيائه.

ويقارن الغزالي بين هذه المرتبة في المعرفة وغيرها؛ فيجعل نسبة المشاهدة

---

(١) سورة الحج:آية[٤٦].

أو الذوق إلى المعرفة الاستدلالية كنسبة الروح القدس النبوي إلى الروح العقلي، والروح الفكري، فبالروح العقلي يدرك المرء المعاني الضرورية، وبالروح الفكري يمكن الاستدلال من صحة حكم على صحة حكم آخر، أما الروح القدس النبوي فهو الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة، ومهما انكشف للمرء من أمور وحقائق فإن ذلك يفتح له أبوابا أخرى ليطل منها على عالم الملكوت ".. وفي هذا العالم عجائب يستحقر بالإضافة إليها عالم الشهادة، ومن لم يسافر إلى هذا العالم وقعد به القصور في حضيض عالم الشهادة فهو بهيمة ومحروم من خاصية الإنسانية.

وكما قارن الغزالي بين مرتبة الكشف وغيرها من مراتب المعرفة فإنه يقارن أيضا بين عالم الشهادة وعالم الملكوت،فعالم الشهادة كالقشرة بالإضافة إلى اللب، وكالصورة والقالب بالنسبة إلى الروح، وكالظلمة بالإضافة إلى النور، ولذلك فإن عالم الملكوت يسمى العالم العلوي والعالم الروحاني والنوراني، في مقابل عالم الشهادة الذي يسمى العالم السفلي والجسماني.. إلخ.

والروح القدس النبوي يفيض بواسطتها أنوار المعارف على الخلق

فيغمر كل قلب منها ما يناسبه،ويسيل كل واد منها بقدره، ومن هنا تتفاوت درجات العارفين، بين النبي والولي والعوام، وهذه الأنوار التي تفيض على قلوب العارفين تشبه ضوء القمر. الذي يدخل البيت من نافذة حقيقة، فيقابله سطح مرآه على جدار حائط فينعكس منها على حائط آخر في مقابلتها، فتعكسه مرآة أخرى على الأرض فيقع عليها وتستنير به الأرض.".. فأنت تعلم أن ما على الأرض من نور تابع لما على الحائط، وما على الحائط تابع لما في الشمس. إذ منها يشرق النور على القمر.. وهذه الأنوار الأربعة مترتبة، بعضها أعلى من بعض وأكمل، ولكل واحد منها مقام ودرجة خاصة لا يتعداها" ويصرح الغزالي بأنه ".. قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملكوتية إنما وجدت على ترتيب كذلك"[1].

وبين هذه المراتب تترقى درجات العارفين درجة درجة، فإذا تجاوزوا عالم الشهادة إلى ذروة الحقيقة ".. رأوا بالمشاهدة العيانية أنه ليس في الوجود إلا الله، وأن كل شيء هالك إلا وجهه، لأن كل شيء إذا نظرت إليه باعتبار ذاته كان عدما محضا. فهو هالك أزلا وأبدا ولا يمكن تصوره إلا كذلك، وإذا نظرت إليه باعتبار خالقه كان وجودا. فإذن لا موجود إلا الله ووجهه،

(١) مشكاة الأنوار ص ١٩٤، وراجع ص ٢١٤.

والعارفون ليسوا في حاجة إلى قيام القيامة لكي يسمعوا هذا النداء ﴿لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾(1)؟ لأن هذا النداء لم يفارق أسماعهم، وهم لم يفهموا من قوله ﴿اللَّهِ أَكْبَرُ﴾(2) أنه أكبر من غيره، حاشا لله أن يكون كذلك، وإنما وقر في قلوبهم أنه أكبر من أن يقاس بغيره، فهو أكبر من أن يقال أكبر بالإضافة إلى غيره فليس لغيره مرتبة المعية حتى يقال الله أكبر منه، وإنما الكل في مرتبة التبعية لأنه ليس لغيره وجود إلا به ومنه.

وقد اتفق العارفون أنه بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة لم يروا في الوجود إلا الله الواحد الحق، لكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك بحسب حالة كل منهم ودرجة وجدانه، فمنهم من كانت له هذه الحال عرفانا علميا، ومنهم من صارت له ذوقا وحالا، لكن الجميع قد انتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة واستهوت فيها عقولهم، فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لغير ذكر الله.. فلما لم يبق عندهم إلا الله فكرا وسكرا، وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق (3) وقال الآخر: سبحاني ما أعظم شاني (4) وقال الآخر: ما في الجبة إلا الله (5).

---

(1) سورة غافر: آية[16].

(2) سورة غافر: آية[40].

(3) تنسب هذه العبارة في كتب الصوفية إلى البسطامي.

(4) تنسب إلى الحلاج.

(5) تنسب إلى الشبلي.

وهذا الموقف الذي يشير إليه الغزالي هو موقف القائلين بالحلول والاتحاد من الصوفية كالبسطامي والحلاج وابن الفارض، ويعتذر الغزالي عنهم جميعا بأن "كلام العشاق في حال السكر يطوي ولا يحكي" [1] ويحكي أن هؤلاء الحلولين لما أفاقوا من سكرهم وردوا إلى سلطان عقولهم عرفوا أن ما كانوا فيه من حال لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد، ويشبه قول العاشق في حال فرط عشقه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　　نحن روحان حللنا بدنا

ولا يبعد هنا أن يشبه الغزالي هذه الحالة بمثاله المشهور في كتبه وذلك أن يري المرء الزجاجة وقد امتلأت خمرا فيظن الخمر لون الزجاجة، فإذا صار ذلك مألوفا له قال:

رق الزجاج وراقت الخمر　　　وتشابها فتشاكل الأمر

فكأنها خمر ولا قدح　　　وكأنها قدح ولا خمر

وفرق كبير بين أن يقال: الخمر قدح، وأن يقال: الخمر كأنه قدح. وقد تغلب هذه الحالة على صاحبها وتستحوذ عليه بالكلية، فإذا غلبت سميت

---

(١) راجع المشكاة ص ١٩٧.

بالإضافة إلى صاحبها فناء. بل فناء الفناء؛ لأن فنى عن نفسه، بل فنى عن فنائه، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ولا يعدم شعوره بنفسه، ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه، وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادًا، وبلسان الحقيقة توحيدا، ووراء هذه الحقائق أسرار لا يجوز الخوض فيها"[1].

ولقد استشعر الغزالي غرابة هذا الموقف على العقل البشري، فبادر ببيان أن ذلك أمر جائز وواقع فعلا، فإن تفاوت درجات الناس في المعرفة الحسية وتذوق الجمال وسائر الفنون، كالشعر والموسيقى دليل له على صحة ما يقول، فلا يصح للعقل إذن أن ينكر ما يجهل، لأنه لا مانع أن يكون وراء طور العقل طورا آخر ينكشف فيه ما لا يظهر للعقل، كما كان العقل طورا وراء المدركات الحسية حيث ينكشف له الأمور العجيبة ما لا ينكشف للحواس، فلا يجوز للعقل أن يجعل أقصى الكمال وقفا عليه دون غيره، وإنما ينبغي له أن يعترف بعجزه ويسلم بالإمكان لغيره، إذ أن وراء العقل طور آخر تتضح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها"[2].

(١) المشكاة ص١٩٨.

(٢) المنقذ ص ٥٠.

الغزالي والحلول الاتحاد:

إن من يطالع كتب الغزالي المتأخرة ربما يتبادر إلى ذهنه أن الغزالي يقول بشيء من الحلول أو الاتحاد، وخاصة إذا قرأنا رسائله الصغيرة مثل المشكاة والمضنون، الرسالة اللدنية، وبعض مواضع من الإحياء، وربما قوي من هذا الظن ما يشير إليه الغزالي في مواضع متفرقة من كتبه الأخرى حين يقول: أنه ليس كل سر يفشي ولا كل حقيقة تقال وتجلي، وينبغي أن تكون صدور الأحرار قبورا للأسرار. وكثيرا ما كان يتمثل بقول الشاعر:

يا رب جوهر علم لو أبوح به　　لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا

ولاستحل رجال مسلمون دمي　　ورأوا قبيح الذي يأتونه حسنا

إن ورود مثل هذه التحذيرات-وما أكثرها، تجعل القارئ في حيرة من أمر الغزالي، فهو لا شك يخفي شيئا عن قارئه، ولكن ما هو هذا الشيء؟ إنه كثيرا ما يعتذر عن الحلاج والبسطامي بأن عباراتهم قد صدرت عنهم حال سكرهم. وما يصدر عن العشاق حال سكرهم ينبغي أن يطوى ولا يحكى، فهل كان الغزالي من هذا النمط، وكتم ما صرح به غيره؟ إيثارا للسلامة ودفعا للحرج؟ إن قارئ الغزالي ربما تتملكه الحيرة في أمره إذا اقتصر على قراءة المشكاة - ولسنا ممن يتشككون في نسبتها للغزالي -والمنقد، والإحياء،

والرسائل الصغيرة التي تتميز بالطابع الصوفي الخالص، ولـذلك فمـن المهـم للدارس أن يقرأ كتابا آخر من أهم كتب الغزالي في هذه القضية وهو "المقصد الأسني" لأنه الكتاب الوحيد -فيما أعلم- مـن بـين مؤلفـات الغـزالي الـذي عقد فيه فصلا مستقلا بإبطال القول بالحلول والاتحاد، بمنهج عقلي لا نجده في كتبه الأخرى.

لقد استقرأ الغزالي أقوال الصوفية القـائلين بـالحلول والاتحـاد ونـاقش عباراتهم في ذلك.

وقال إن هذا على فـرض صـدوره مـنهم لا يوجـب أن يتصـف العبـد بصفات الرب ".. فإن صفة الحال لا تصـير صـفة للمحـل، بـل تبقـى صـفة للحال كما هي" والمفهوم العقلي لكلمة "الحلول" ينفي ذلك فإذا كـان معنـى الحلول يعني حلول الجسم في مكان. فإن الله منزه عن الجسـمية فيسـتحيل في حقه أن يكون كذلك. وإذا كان معناه حلول الأعراض بجوهرها، فإن ذلـك محال في حق الله لأنـه قـائم بنفسـه والأعـراض لا تقـوم بـذواتها وإنـما تقـوم بغيرها، وأيضا فإنه لا يتصور الحلول بين عبدين مخلوقين فكيف يتصور ذلك بين الخالق والمخلوق.

وعلى هذا فإن كل ما صدر من متصوفة الحلول والاتحاد يفسره الغـزالى

بعيدا عن مظنة الحلول الحقيقي، أو الاتحاد الحقيقي ".. لأن ذلك غير مظنون بعاقل فضلا عن المميزين بخصائص المكاشفات" وليس ذلك عنده إلا نوع من الاستغراق المؤدي إلى نوع من القرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ، ودليل على عدم رسوخ أقدامهم في المعقولات، ومن لم تكن له قدم راسخة في المعقولات ربما لم يتميز له أحدهما من الآخر، فينظر إلى كمال ذاته وقد تزين بما تلألأ فيه من حلية الحق، فيظن أنه هو، فيقول أنا الحق، أو يقول ما في الجبة إلا الله، وهو غالط. ومن صدق بمثل هذه المحالات فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم عما لا يعلم. ومن لم يفرق في هذا المستوى بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخس من أن يخاطب فليترك وشأنه لدنو مقامه عن هذا المقام. فمن أعطى الحكمة غير أهلها فقد ظلمها. كما أن من منع الحكمة أهلها فقد ظلمهم.

أنواع الكشف:

ركن الغزالي إلى الكشف الصوفي باعتباره أهم مصدر للمعرفة اليقينية وهو ليس في حقيقته كسبا ولا ينال بالاجتهاد، وإنما هو وهب وعطاء من الله يفيض على قلب العارف عند استعداده لذلك، وباستقراء رأي الغزالي في الكشف الصوفي نجده يقسمه إلى قسمين.

الأول: وهو الوحي:

وذلك يحصل عندما تكمل النفس بزوال أدران الحرص والأمل، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا، وينقطع نسبها عن الأماني الفانية، وتقبل بوجهها على بارئها، وتتمسك بجود مبدعها وتعتمد على إفادته وفيض نوره، فينظر الله إليها ويتخذ منها لوحا، ومن النفس الكلي قلما، وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلي كالمعلم والنفس القدسية كالمتعلم، فتحصل جميع العلوم لتلك النفس، وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم ولا تفكر[1].

وهذا هو العلم اللدني الذي وضع له الغزالي مؤلفا مستقلا بذاته لبيان حقيقة وأنواعه ومراتبه.

ونلاحظ أن الغزالي يستخدم في رسالته عن العلم اللدني ألفاظا ومصطلحات ربما كانت غريبة على المنهج الصوفي وعلى الفكر الإسلامي كله. فهو يستعمل هنا مصطلحات النفس القدسية، والنفس الكلية، العقل الكلي، فالعقل الكلى هو المعلم، والنفس القدسية هي المتعلم. والنفس الكلي هو القلم، ولا تخرج العملية التعليمية اللدنية عن هذه الأقطاب الثلاثة عند

(١) الرسالة اللدنية: ١١٥ مجموعة القصور العوالي.

الغـزالي، وصـور المعلومـات تتنـتقش عـلى صـفحة الـنفس القدسـية بـدون واسطة ولا تعلم من خارج.ويستدل الغزالي على هـذا التعلـيم بقولـه تعـالى: ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[1] وبقصة آدم حيث تعلم بلا معلم. وهـذا هـو علم الأنبياء الذين يأخذون عن الله مباشرة بـلا توسـط وبـلا وسـيلة، وهـذه المرتبة هي أشرف مراتب التعلـيم لأنهـا مـن الله بـلا واسـطة، والملائكـة قـد اعترفوا بقصور حالهم –مع كثرة تعلمهم طول عمرهم –أمام هـذه المرتبـة لما قال لهم الحـق: ﴿ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴾[2] فلـما عجزوا أنبأهم آدم بذلك لأنه تعلم من لدن ربه.

ومن هنا تقرر في ذهن العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المستفادة، وصار علم الوحي إرثا للنبوة وحقا للرسل، ثـم أغلق هذا الباب بعد محمد (ﷺ)، وإنما كان علمه أكمـل وأتـم وأشرف؛ لأنـه حصـل عـن الـتعلم الربـاني ومـا اشـتغل محمـد(ﷺ) قـط بـالتعلم والتعلـيم الإنساني، وإنما علمه شديد القوى[3].

(١) سورة الكهف :آية[٦٥].

(٢) سورة البقرة :آية[٣١].

(٣) الرسالة اللدنية ص١١٦.

النوع الثاني: الإلهام:

وهو تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية على قدر طاقتها واستعدادها وصفائها، وإذا كان الوحي تصريحا بالأمر الغيبي، فإن الإلهام تعريض وتلويح به، والعلم الحاصل بالوحي يسمى علما نبويا، أما الحاصل بالإلهام فيسمى علما لدنيا، والعلم اللدني هو الذي لا واسطة فيه بين النفس وبين الله، فهو كالضوء من سراج الغيب يقع على القلب الصافي المستعد للتقبل.

والعلوم كلها حاصلة معلومة في جوهر النفس الكلية الأولى، ومع ذلك فإن العقل الكلي أكمل، وأتم ،أشرف منها، لشدة قربه من الباري، أما النفس الكلية فهي أعز وأشرف وألطف من سائر المخلوقات، وهذا الترتيب ينبه إليه الغزالي في كثير من كتبه، ليلفت نظر القارئ إلى ترتيب هذه الموجودات ودور كل منها في عملية الكشف بنوعيه، فالعقل الكي، يليه النفس الكلية، ثم النفس القدسية، وهي خاصة بالأنبياء، ثم النفس الجزئية لسائر البشر.

"... فمن إفاضة العقل الكلي يتولد الوحي، ومن إشراق النفس الكلية يتولد الإلهام، فالوحي حلية الأنبياء، والإلهام حلية الأولياء.

ولما كانت النفس دون العقل، كان الـولي دون النبـي، وكـذلك الإلهـام دون الـوحي، فهـو ضـعيف بالنسبة لـه قـوى بالإضـافة إلى الرؤيـا والعلـم المكتسب، وإذا كان علم الوحي خاصا بالرسل والأنبياء، فإن الإلهام أو العلم اللدني يكون لأهل النبوة والولاية، وحقيقة الحكمة تنـال مـن العلـم اللـدني لأنها أيضـا وهـب وعطـاء مـن الله، والـذين يصـلون إلى هـذه الدرجـة مـن العارفين يستغنون بعلمهم عن كل علم وكل معلم سوى الله ، وإذا كان بـاب الوحى قد انقطع بختم الرسالة بمحمـد (ﷺ) فـإن بـاب الإلهـام لم ينسـد ولم ينقطع، ومدد نور النفس الكلية لم ينقطع، لحاجة الناس إلى التأكيد والتحديـد والتـذكير، وإذا كـان النـاس قـد اسـتغنوا عـن الرسـالة بالتـذكير والتنبيـه لاستغراقهم في هذه الوساوس، فالله تعالى قد أغلـق بـاب الـوحي وهـو آيـة العبادة، وفتح باب الإلهام رحمة بالعباد، وهيأ الأمـور ورتـب المراتـب.وربـما أوهم كلام الغزالي هنا أن النبوة قد تنال بالكسب والاجتهاد لكثـرة حرصـه على ذكر الاستعداد والتقبل وذلك لايكون إلا بالمجاهدة، لكنه في المنقـذ مـن الضلال ينفي هذا الـوهم تمامـا لأنهـا لا تنـال إلا بـالتوفيق الإلهـي والعطـاء الرباني.

ويستدل الغـزالي عـلى إمكـان معرفـة الغيـب في هـذه المرحلـة بالرؤيـا

الصادقة، التي ينكشف للمرء فيها الكثير من العجائب التي قد تتنكر لها الحواس، وإذا كان ذلك جائزا في حالة النوم فلم لا يجوز أن يحدث ذلك أيضا في اليقظة. وهل هناك فارق بين حالك وأنت في النوم وحالك في اليقظة إلا ركود الحواس أو عدم ركودها. فكم من مستيقظ غائب عن المحسوسات لا يسمع ما حوله.

وهناك دليل آخر يقدمه الغزالي برهانا على إمكان معرفة الغيب وهو إخبار الرسول عن أمور مستقبلية لم تقع بعد،وإذا جاز ذلك للرسل لم يمتنع أن يقع ذلك في حق غيرهم، فالنبي شخص كوشف بحقائق الأمور وشغل بإصلاح الخلق، ولا يستحيل أن يوجد بين الناس شخص مكاشف بحقائق الأمور، وإن لم يشتغل بإصلاح الخلق، وهذا لا يسمى نبيا ولكن يسمى وليا.

ويجعل الغزالي الإيمان بالنبوة والوحي دليلا ملزما لضرورة الإيمان بوجود البصيرة وانفتاح باب الإلهام والنفث في الروع [1].

ويقدم أدلة كثيرة من الكتاب والسنة على وجود الإلهام وضرورة الإيمان به، ويشرح العديد من الآيات في ضوء هذه القضية. الفرقان نور

(١) الإحياء: ٣٨٩.

يقذفه الله في القلب يفرق بين الحق والباطل، كما قال تعالى: ﴿ إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا ﴾[1]" وقال (ﷺ): "من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم" وقال أيضا: "إن من أمتي محدثين".. وإن منهم لعمر. والمحدث هو الملهم.. والملهم هو الذي تنكشف له من أمور الغيب من عين القلب لا من عين الحواس، ويتوسع الغزالي في شرح هذه القضية في مؤلفاته المتنوعة. لكننا نلاحظ من جانبنا أن حديثه عن الكشف والإلهام يتنازعه اتجاهان:

١-فهو في الرسالة اللدنية والمشكاة ومعارج القدس، والمضنون جاء حديثه عنها في أسلوب إشراقي مشبعا بأفكار الأفلاطونية المحدثة، ومصطلحات الإسماعيلية، فهو يتحدث عن النفس الكلية ،والعقل الكلي، والنفس القدسية، والنفس الجزئية، وهذه المصطلحات ذات صبغة فلسفية إسماعيلية وجدناها قبل الغزالي عند ابن سينا في رسالته عن النبوة والوحي[3]

---

(١) سورة الأنفال :آية[٢٩].

(٢) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ٨٠ وما بعدها.

(٣) النبوات لابن سينا ص ٨٥ ضمن مجموعة الجوانب سنة ١٢٩٨ هـ وراجع كتابنا: الإمام ابن تيمية وقضية التأويل ص ١٠٨ ط عكاظ.

فهو يفسر الوحي والنبوة في ضوء نظرية الفيض المعروفة في تراث الفارابي وابن سينا، فالوحي عند ابن سيناء إفاضة العقل الكلي على نفس النبي الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النبي بواسطة العقل الفعال والملك المقرب هو كلامه، والرسالة هي ما قيل من الأمور المفاضة على نفس النبي المسماة وحيا، على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علما وسياسة.

والرسول (ﷺ)هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحيا،وبالمقارنة السريعة بين كلام ابن سينا والغزالي يتبين الشبه القوي بينهما، فلا شك أن الغزالي قد استفاد من نظرية الفيض وهو يتكلم عن النبوة والإلهام والوحي في هذه الكتب المشار إليها سابقا، فالمصطلحات التي يستعملها كلها فلسفية إسماعيلية لم نجدها في تراث الصوفية قبل الغزالي وإنما هي ميراث فلسفي إسماعيلي.

٢-أما حديث الغزالي عن الكشف والإلهام في الإحياء والمنقذ والمقصد الأسني فكان بأسلوب الصوفية الخلص.جاء نقيا من الآثار الفلسفية الإسماعيلية مشبعا بتراث الصوفية قبله، وخاصة قوت القلوب لأبي طالب المكي الذي أفاد منه كثيرا في الإحياء، كما جاء متأثرا بكلام المحاسبي والجنيد والتستري، وهؤلاء من أقطاب التصوف المعتدلين في سلوكهم وأقوالهم.

النبوة عند الغزالي

اختلط كلام الغزالي عن النبوة بكلامه عن نظرية المعرفة أحيانا وبكلامه عن النفس وقواها أحيانا أخرى، كما عرض لنفس القضية في حديثه عن عجائب القلب في كتابه "إحياء علوم الدين" وكذلك تكلم عنها في المنقذ من الضلال وهو يحكي رحلته من الشك إلى اليقين حيث وصل إلى أن الكشف الصوفي هو المدخل لعلم اليقين الذي يبحث عنه الغزالي، كما تكلم الغزالي عن المعرفة وقوى النفس المتعلقة بها في رسائله الصغيرة أيضا مثل معارج القدس في معرفة أحوال النفس ومشكاة الأنوار وكيمياء السعادة والرسالة اللدنية، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وقد تشكك بعض الدارسين في نسبة هذه الرسائل للغزالي وقد سبق لنا بحث هذه القضية تفصيلا في كتابنا" قضية التأويل عند الإمام ابن تيمية" وعقدنا فصلا خاصا لمناقشة هذه الكتب ونسبتها للغزالي وانتهينا إلى صحة نسبتها إليه. وأن النصوص الواردة فيها قد تكرر ذكرها في كتب أخرى لم يتشكك فيها أحد من الباحثين وقد وثقها الغزالي نفسه بالإشارة إليها في كتبه الأخرى ونشير هنا إلى أن الباحث لا يجد صعوبة في الحصول على المادة العلمية المبثوثة في رسائله المشكوك في نسبتها للغزالي. يجدها في كتبه الأخرى خاصة كتاب إحياء علوم الدين

وفيصل التفرقة والمنقذ من الضلال وكلها صحيحة النسبة إليه، كما أن كتاب الإحياء قد جمع معظم هذه الرسائل بين دفتيه والذى يتصفح هذه الكتب ليحدد موقف الغزالي من قضية النبوة وخاصية النبي التي يفترق بها عن غيره من عوام الناس يجد الغزالي قد تتبع خطى الفلاسفة السابقين عليه - خاصة ابن سينا - واقتفى آثارهم في تحليل هذه القضية وحظ النفس منها ولكى نوضح الموقف من هذه القضية أرى من الأفضل أن نقارن هنا بين رأى الغزالى ورأى الفلاسفة و لنبدأ الطريق من أوله.

فمن المعلوم أن الفارابي وابن سينا قد اتفقا على أن نفس النبي تختص بقوى ثلاث وهي:

١-القوة القدسية التي يتمكن بها النبي من إدراك الحد الأوسط في القياس دفعة واحدة (الحدس).

٢-القوة الخيالية (المخيلة) التي بسببها يتخيل النبي ما يسمعه وبراه من الملائكة النورانية ويسمع بها الوحي من العقل الفعال، ويتلقى جميع العلوم العقلية المجردة

٣-القوة النفسانية التي يتمكن بها النبي من إحداث الخوارق والإتيان بالمعجزات التي يظهرها للعوام دليلا على صدقه.

هذه الخواص الثلاث التي قال بها الفارابي وابن سينا وجدناها عند الغزالي في كتبه السابقة مفصلة أحيانا ومجملة أحيانا أخرى، وأحيانا كان يكسوها الغزالي ألفاظ الصوفية ومصطلحاتهم وأحيانا يذكرها بنصها وألفاظها كما جاءت في كتب الفلاسفة.

وهذا ما فعله الغزالي في رسالته معارج القدس في مدارج معرفة "النفس" حيث ذكر هذه الخواص الثلاث وجعلها من لوازم النفس الإنساني وأن كل نفس صالحة لأن ينكشف لها في اليقظة ما ينكشف لها في النوم، كما صرح بذلك أيضا. في "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة.

وأخذ يشرحها بمثال حسى فقال:

"كما يشاهد المريض الميتقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها، كما يشاهد سائر الموجودات الخارجية عن حسه،بل قد تتمثل للأنبياء والأولياء في اليقظة والصحة صورة جميلة محاكية لجوهر الملائكة وينتهي إليهم الوحي والإلهام بواسطتها فيتلقون من أمر الغيب في اليقظة ما يتلقاه غيرهم في النوم، وذلك لشدة صفاء باطنهم، ويستشهد على صحة ذلك بقوله تعالى حكاية عن مريم﴿ فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴾ وكان الرسول (ﷺ) قد رأى جبريل في صورته مرتين ويفسر الغزالي "العقل

الفعال" بالملك الذي ينزل بالوحي على قلب النبي فيقول: والله تعالى يعطي ويمنع بواسطة الملائكة، كما قال عليه السلام: أول ما خلق الله العقل. فقال بك أعطي وبك أمنع ولا يمكن أن يكون المراد بالعقل عرضا، كما يعتقد المتكلمون. بل يكون عبارة عن ذات ملك من الملائكة يسمى عقلا من حيث يعقل الأشياء بجوهره وذاته من غير حاجة إلى تعلم، وربما يسمى قلما باعتبار انه تنقش به حقائق العلوم في ألواح قلوب الأنبياء والأولياء وسائر الملائكة وحيا و إلهاما.

ويصرح الغزالي في إحياء علوم الدين بأن القلب مستعد لأن تتجلى فيه حقائق العلوم كلها ".. وإنما حيل بينه وبينها بأسباب عدة تكون كالحجاب الذي يحول بين مرآة القلب وبين اللوح المحفوظ الذي هو منقوش بجميع ما قضى الله به إلى يوم القيامة، وتجلى حقائق العلوم من مرآة اللوح المحفوظ في مرآة القلب تضاهي انطباع صورة من مرآة في مرأة تقابلها.

وأما انكشاف الأمر فى المنامات والرؤي في هيئة مثال أو رمز فذلك يحتاج إلى التعبير، وكذلك تمثل الملائكة للأنبياء والأولياء بصورة مختلفة فذلك أمر يرجعه الغزالي إلى عجائب القلب وأسراره،وهذا المسترى لا يليق التصريح به إلا لأهل المكاشفة، والنفس –عنده– صالحة لأن يأتيها الوحي

حين تكتمل لها خصائصها الثلاثة التي أشرنا إليها سابقا، وذلك يكون بأن يتخذ الله منها لوحا ومن النفس الكلية قلما وينقش فيها جميع علومه ، ويصير العقل الكلى كالمعلم ، والنفس الكلية كالمتعلم.

وفي الرسالة اللدنية يجعل الإلهام وهو عنده نوع من الوحي تنبيه النفس الكلية للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعداها بل إن الغزالي يرى أن صاحب الرياضة النفسية قد يسمع كلام الله كفاحا كما سمعه موسى بن عمران.

ومن المعلوم أن كتاب المنقذ من الضلال من آخر مؤلفات الغزالي وقد سجل فيه رحلته من الشك إلى اليقين، وشرح في هذه الكتاب ما أجمله في رسائله الصغيرة، وبين أن أول الطريق الصوفي يبدأ بالمكاشفات والمشاهدات التي تحدث للصوفية،فقد يشاهد بعضهم الملائكة وأرواح الأنبياء ويسمعون منهم أصوتا ويقتبسون منهم فوائد، ثم ما يزال الصوفي يترقى في الطريق إلى أن يصل إلى حالة يضيق اللفظ عن التعبير عنها، كما أثبت ان وراء العقل طورا تتفتح فيه عيون أخرى –غير العقل- فيرى بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، ويبصر بها أمورا أخرى يكون العقل معزولا عنها وهي من مدركات النبوة، وقد قرب الله هذا المستوى من المعرفة إلى أفهام الناس بالنوم، إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب أما صريحا وأما في مثال يكشف

عنه التعبير، يقول الغزالي: وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له إن من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب لأنكره ثم يقول: فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات والحواس معزولة عنها، فكذلك النبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل وما عدا هذا من خواص النبوة فإنما يدرك بالذوق من طريق التصوف(١).

ومن العجيب أن الغزالي يربط ما يحدث للأنبياء بما يقع للمصروعين وما يقع في الأحلام، مما جعل كثيرا من الدارسين لهذه القضية عند الغزالي يقول أن الغزالي يشير بذلك إلى أن ما يراه الأنبياء ليس حقيقا وإنما قد يرون مثالات وخيالات لما يظنونه حقيقة وهو ليس كذلك(٢) وقد جاء في رسالته قانون التأويل ما يشير إلى ذلك حديث يقول: وأما ما يشاهده الأنبياء والأولياء من صورة الملائكة أو الشياطين فهي في الأكثر أمثلة تنافي معانيها وتقوم مقام مشاهدة عين المعاني، كما يرى الأنبياء في المنام ويستفاد منهم.

---

(١) المقصد من ١٧٨ - ١٨٤.

(٢) انظر المقارنة الجيدة بين موضوع النبوة عند الغزالي وابن تيمية للمرحوم محمد رشاد سالم. ص ٦٤-٦٨.

وإنما المشاهد في المنام مثله فأما أشخاصهم فلم تنتقل عن مواضعهم وأشار الغزالي إلى أن هذا الكلام قد صرح به في إحياء علوم الدين وهو يتحدث عن عجائب القلب [1].

وإذا كان الإنسان العادي قد قهر النوم حواسه التي تستولي عليه حال اليقظة وحجبته عن الأنوار الإلهية الباطنة، فإن شأن الأنبياء يختلف عنهم، فإن النور الإلهي الذي تتمع به القوة القدسية في النبي تستعلى على الحواس ولا تخضع لسلطانها ولا تشغلها عما تشاهده من اليقظة من أمور ومشاهدات لا يراها الآخرون إلا في حاله النوم .. وبعض الأنوار النبوية قد يستعلى بحيث لا تجره الحواس إلى عالمها ولا تشغله فيشاهد في اليقظة ما يشاهده غيره في النوم.. وهذا النمط من الوحي في اليقظة يحتاج إلى التأويل كما أنه في النوم يحتاج إلى التعبير [2].

هذا باختصار شديد تصور الغزالي لقضية النبوة، والوحي وعلاقة النفس الكلية بالنفس الجزئية ودور العقل الفعال في إفاضة المعارف على القوة القدسية التي يتمتع بها النبي.

وليس ببعيد أن يكون الغزالي قد رجع عن مثل هذه الآراءلأنه قد

---

(١) راجع مجموع رسائل الغزالي ص ١٦٨- ١٦٧.

(٢) ص ١٤

هاجم المنهج الفلسفي في تهافت الفلاسفة هجوما عنيفا وقال بكفر الفلاسفة في المسائل الثلاثة المعروفة :

١-إنكار علم الله بالجزئيات.

٢-إنكار حشر الأجساد.

٣-قولهم بقدم العالم.

وكنا نتوقع من أمام كبير كالغزالي الذى له قدم راسخة ومؤثرة في تاريخ الفكر الإسلامي كله -كنا نتوقع- أن نجد في مؤلفاته مع كثرتها ما يفيد رجوعه عن مثل هذه الآراء والرد علهيا ومناقضاتها لكن لم نعثر في كتبه على شيء من ذلك، لكن الرجل قد لقي ربه وهو مشتغل بصحيح البخاري وعلوم الحديث وهذا الموقف جعل كثيرا من الدارسين له يتشككون في نسبة هذه الرسائل للغزالي وبعضهم قال بأن بعض النصوص قد زورت عليه بقصد التشنيع والنيل عنه.

لكن البعض الآخر قد سلك المنهج العلمي في توثيق هذه النصوص خلال توظيف النقد الداخلي للنص وصرح بأن هذه الآراء المبثوثة في كتبه ورسائله ما هى إلا أثر من آثار الأفلاطونية المحدثة وبعضهم عزاها إلى تأثر الغزالى بتراث ابن سينا وأرسطو [1].

(١) راجع الفصل الخاص الذي كتبناه عن التاويل عند الغزالي .

نص الإمام الغزالي

حقيقة النبوة واضطرار كافة الخلق إليها

اعلم أن جوهر الإنسان في أصل خلق خاليا ساذجا لا خبر معه عن عوالم الله تعالى، والعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى كما قال ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلا هُوَ ﴾ وإنما خبر عن العوالم بواسطة الإدراك وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات وتعني بالعوالم أجناس الموجودات،فأول ما يخلق في الإنسان حاسة اللمس فيدرك بها أجناسا من الموجودات كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللين والخشونة وغيرها واللمس قاصر عن الألوان والأصوت قطعا بل هي كالمعدومة في حق اللمس –ثم تخلق له حاسة البصر فيدرك بها الألوان والأشكال وهو أوسع من عوالم المحسوسات، ثم ينفخ فيه السمع فيسمع الأصوات والنغمات،ثم يخلق له الذوق كذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات فيخلق فيه التمييز وهو قريب من سبع سنين وهو طور آخر من أطوار وجوده فيدرك أمورا زائدة على عالم المحسوسات لا يوجد منها شيء في عالم الحس ثم يترقى إلى طور آخر فيخلق له العقل فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات وأمورا لا توجد في الأطوار التي قبله، ووراء العقل طور آخر

تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل وأمورًا أخر العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز وكما أن المميز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها وذلك عين الجهل إذ لا مستند له إلا أنه طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه فيظن أنه غير موجود في نفسه والأكمه لو لم يعلم بالتواتر والتسامع الألوان والأشكال وحكى له ذلك ابتداء لم يفهمها ولم يقربها وقد قرب الله تعالى ذلك على خلقه بأن أعطاهم أنموذجا من خاصية النبوة وهو النوم إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب إما صريحا وإما في كسوة مثال يكشف عنه التعبير وهذا لو لم يجربه الإنسان من نفسه وقيل له: (إن من الناس من يسقط مغشيا عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره فيدرك الغيب) لأنكره وأقام البرهان على استحالته وقال القوي الحساسة أسباب الإدراك فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فبأن لا يدرك مع ركودها أولى وأحق، وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة فكما أن العقل طور من أطوار الآدمي يحصل فيه عين يبصر بها أنواعا من المعقولات والحواس معزولة عنها فالنبوة أيضا عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل ، والشك في النبوة إما أن يقع في إمكانها

أو في وجودها ووقوعها أو في حصولها لشخص معين ودليل إمكان وجودها ودليل وجودها ووجود معارف في العالم لايتصور أن تنال بالعقل كعلمي الطب والنجوم فإن من بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تدرك إلا بإلهام إلهي وتوفيق من جهة الله تعالى ولا سبيل إليها بالتجربة فمن الأحكام النجومية ما لا يقع إلا في كل ألف سنة مرة فكيف ينال ذلك بالتجربة وكذلك خواص الأدوية فتبين بهذا البرهان أن في الإمكان وجود طريق لإدراك هذه الأمور التي لا يدركها العقل وهو المراد بالنبوة لا أن النبوة عبارة عنها فقط بل إدراك هذا الجنس الخارج عن مدركات العقل إحدى خواص النبوة ولها خواص كثيرة سواها وما ذكرناه قطرة من بحرها وإنما ذكرناها لأن معك أنموذجا منها وهو مدركاتك في النوم ومعك علوم من جنسها في الطب والنجوم وهي معجزات الأنبياء ولا سبيل إليها للعقلاء ببضاعة العقل أصلا، وأما ما عدا هذا من خواص النبوة إنما يدرك بالذوق من سلوك طريق التصوف، لأن هذا إنما فهمته بأنموذج رزقته وهو النوم ولولاه لما صدقت به فإن كان للنبي خاصة ليس لك منها أنموذج فلا تفهمها أصلا فكيف تصدق بها وإنما التصديق بعد الفهم وذلك الأنموذج يحصل في أوائل طريق التصوف فيحصل به نوع من الذوق بالقدر الحاصل ونوع من التصديق بما لم يحصل

بالقياس إليه فهذه الخاصية الواحدة تكفيك للإيمان بأصل النبوة. فإن وقع لك الشك في شخص معين أنه نبي أم لا فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله، إما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامح فإنك إذا عرفت الطب والفقه يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع أقوالهم وإن لم تشاهدهم ولا تعجز أيضا عن معرفة كون الشافعي رحمه الله فقيها وكون جالينوس طبيبا معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير بل بأن تتعلم شيئا من الفقه والطب وتطالع كتبهما وتصانيفهما فيحصل لك علم ضروري بحالهما، فكذلك إذا فهمت النبوة فأكثرت النظر في القرآن والأخبار يحصل لك العلم الضروري بكونه (ﷺ) على أعلا درجات النبوة وعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في تصفية القلوب وكيف صدق في قوله "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم" وكيف صدق في قوله من أعان ظالما سلطه الله عليه، وكيف صدق في قوله : من أصبح وهمومه هم واحد كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة، فإذا جربت ذلك في ألف وألفين وآلاف حصل لك علم ضروري لا تتمارى فيه. فمن هذا الطريق أطلب اليقين بالنبوة لا من قلب العصا ثعبانا وشق القمر فإن ذلك إذا نظرت إليه ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر ربما ظننت أنه سحر وتخييل، وأنه من الله إضلال فإنه ﴿ يُضِلُّ مَنْ

﴿يَشَاءُ وَيَهْدِى مَن يَشَاءُ﴾ وترد عليك أسئلة المعجزات فإن كان مستندا إيمانك كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة فينجزم إيمانك بكلام مرتب في وجه الإشكال والشبهة عليها فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن في جملة نظرك حتى يحصل لك علم ضروري لا يمكنك ذكر مستندة على التعيين كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر لا يمكنه أن يذكر أن اليقين مستفاد من قول واحد معين بل من حيث لا يدري ولا يخرج عن جملة ذلك ولا بتعيين الآحاد فهذا هو الإيمان القوي العلمي، وأما الذوق فهو كالمشاهدة والأخذ باليد ولا يوجد إلا طريق الصوفية فهذا القدر من حقيقة النبوة كاف في الغرض الذي أقصده الآن وسأذكر وجه الحاجة إليه.





الفصل الثالث

التاويل عند الإمام الغزالي

الفصل الثالث

التأويل عند الإمام الغزالي

يعتبر أبو حامد الغزالي أول من تكلم من الأشاعرة عن التأويل بشكل منظم، ولعله أول من وضع قانونا للتأويل - فيما أعلم- ثم جاء الرازي ففصل ما أجمله الغزالي وشرحه.

ولقد تكلم "الغزالي" عن التأويل في مواضع كثيرة من كتبه، لكن أهمها بالطبع هو رسالته قانون التاويل فيصل التفرقة وإلجام العوام وكل كتاب من هذه الكتب الثلاثة لا يعبر منفردًا عن مذهب الغزالي كاملا في التأويل-بل كل واحد منها يعبر منفردًا عن خطوة هامة من خطوات المنهج عند الغزالي ولكي تكتمل معالم مذهبهن لابد من الإلمام بها في كتبه الثلاثة ليتضح معالم منهج الغزالي في التأويل.

ونحب أن ننبه سلفا إلى أن موقف الغزالي في قانون التاويل وفيصل التفرقة يختلف عن موقفه في إلجام العوام ففي قانون التأويل قسم الخائضين في هذا الفن إلى خمس فرق يختلف موقف كل فرقة من النصوص بحسب موقفها من حجية دليل الشرع وحجية دليل العقل.

الفرقـة الأولى: هـي التـي جـردت نفسـها للنظـر في المنقـول، قانعـة بما سبق إلى إفهامهـا مـن الظـواهر، مصـدقة بـه عـلى الوجـه الـذي سـبق إلى إفهامها، وليس على الوجه المراد، وإذا قيل لهـم: إن الظـاهر عـلى هـذا النحـو يقتضي التناقض ولابد مـن التأويـل، كفـوا أنفسـهم وأمتنعـوا عـن الخـوض فيه.

الفرقة الثانية: وهي التي وقفت عـلى النقـيض مـن سـابقتها، فصرفـت اهتمامها إلى المعقول ولم تكترث بالمنقول وإذا عارض معقولهم منقـولا ذهبـوا إلى أن ذلك من قبيل التمثيل والتخييل.

الفرقة الثالثة: وهي التـي جعلـت المعقـول أصـلا وطـال بحثهـا عنـه، فضعفت عنايتهم بالمنقول فلم يظهر لهم مـن المنقـول شيء يعـارض المعقـول ولذلك لم يقعوا في غمرة الإشكال، إلا أنهم جحدوا ما يخالف مـا لـديهم مـن المنقول من ظواهر الشرع.

الفرقة الرابعة: وهي التي جعلت المنقول أصلا، وطال بحثهم فيه، وانصرفوا إلى المعقول ولم تكترث بالمنقول وإذا عارض عن معقولهم منقول ذهبوا إلى أن ذلك المنقول من قبيل التمثيل والتخييل.

الفرقة الخامسة: وهي التي توسطت في البحث فجمعـت بـين المعقـول

والمنقول، وجعلت كلا منهما أصلا مستقلا لا يمكن أن يعارض أحدهما الآخر، لأنه إذا كان الشرع قول الصادق، فإن العقل هو الذي شهد بصدق الشرع، فلا يمكن القول بكذبه، لأن من كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف الشرع، ولولا صدق العقل لما عرف النبي من المتنبي، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل؟

والغزال يعتبر أن الفرقة الخامسة هي التي أصابت وجه الحق فيما ذهبت إليه، حيث جمعت بين المعقول والمنقول، لكنه لم يلبث أن ذهب إلى تفضيل العقل على الشرع وجعله حاكما لا يكذب قط، لأن به ثبت الشرع، وإذا عرض موقف شبهة على المتأول ولم يتبين له وجه الحق فيه -وذلك لابد أن يعرض "فعايه في ذلك ألا يكذب برهان العقل أصلا، إذ به عرفنا الشرع؛ وكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب؟ والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي بالشرع.

فالأصل الذي بنى عليه "الغزالي" قانونه في التأويل هو أن العقل أصل في إثبات الشرع، فإذا عارضه ظاهر نقل فعليه أن يتأوله إلى ما يوافق مقتضى العقل، ولا يرد برهان العقل أصلا، وهذا الأصل هو الذي بنى عليه "الرازي" قانونه في التأويل أيضًا.

ولابد أن نضع أمامنا الملاحظات الآتية على هذا القانون:

أولا: أن الغزالي قد اعتبر العقل أصلا للنقل، فلا ينبغي أن يكذب العقل قط وإذا عارضه منقول فلابد أن يصار فيه إلى التأويل.

ثانيا: بعد أن قال بأن الفرقة الخامسة هي أفضل الفرق عنده، رجع فقال بأن العقل يجب أن يكون مقدمًا على النقل إذا اضطربت الأمور على المتأول، وحينئذ فليس هناك جمع بين المعقول والمنقول، بل إن العقل هو المقدم في قانونه.

ثالثا: ما دام العقل عنده هو المقدم فيعود التقسيم بالفرقة الخامسة إلى الفرقة الثالثة التي جعلت المعقول أصلا وتأولت عليه ظاهر الشرع.

فالعقل في مذهب الغزالي هو محور تفكيره في التأويل، وأساس مذهبه وبنى على موقفه من العقل مذهبه في الصفات.

ويذهب الغزالي إلى أن التأويل ضرورة لابد منها، وأكثر الناس تشددا في ذلك هو "أحمد بن حنبل" وقد اضطر إلى التأويل في ثلاثة مواضع، ولم يذهب إلى التأويل في بقية الأخبار التي تعارض العقل لعدم علمه بالنظر العقلي، ولو أمعن "ابن حنبل" في النظر العقلي لوجد نفسه مضطرًا إلى

التأويل في بقية المواضع إلا أنه لم تظهر له المحاولات العقلية التي يؤدي إليها الأخذ بظواهر هذه الأخبار لقلة درايته بالأصول التي يمكن أن تعرضها المنقولات.

يقول أبو حامد الغزالي: وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل... والحنبلي مضطر إليه وقائل به وقد سمعت الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون أن أحمد بن حنبل رحمه الله صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط.

١ -أحدها قوله (ﷺ) "الحجر الأسود يمين الله في الأرض".

٢ -والثاني: قوله (ﷺ): "قلب المؤمنين بين إصبعين من أصابع الرحمن"

٣ -والثالث قوله (ﷺ): "إني لأجد نفسي الرحمن من قبل اليمن.

ثم يقول: إنما اقتصر أحمد بن حنبل رضي الله عنه تأويل هذه الأحاديث الثلاثة لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي" ولو أمعن النظر لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله [1].

(١) فيصل التفرقة ١٥٦ - ١٥٨.

هكذا يحدد "الغزالي" رأيه في أن التأويل ضرورة لابد منها لجميع الفرق، حتى لا يضطر إلى مخالفة العقل.

ثم وضع منهجه في التأويل وجعله خمس مراتب تتفق جميعها مع الأصل الذي اعتمده في قانون التأويل من ضرورة تقديم العقل على النقل، لانه قسم وجود الشيء إلى خمس درجات، وجعل كل درجة تختص بمرتبة من التأويل، فوجود الشيء إما أن يكون ذاتيا أو حسيا أو خياليا أو عقليا أو شبهيا، وكل مرتبة من مراتب هذا الوجود يصح أن يحمل عليها درجة من التأويل.

المرتبة الأولى: الوجود الذاتي: وهو تحقق وجود الشيء خارجا عن التصور العقلي، بمعنى أن يكون الشيء مستقلا بوجوده في نفسه كإخبار الرسول عن العرش والكرسي، فهذه موجودات مستقلة في أنفسها سواء أدركتها عقولنا أم لا.

المرتبة الثانية: الوجود الحسي: وهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له في الخارج، فيكون وجود الشيء قاصرا على الإدراك الحسي له، وحينئذ يحمل الخبر على أنه من قبيل التمثيل. مثاله: قول الرسول (ﷺ): "يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار" فمن

قام عنده البرهان على أن الموت عرض وأن العرض لا ينقلب جسمًا، حمل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت، ويكون ذلك متصورا في حسهم فقط وليس في الخارج شيء من ذلك.

المرتبة الثالثة: الوجود الخيالي: وهو انتزاع صورة خيالية من الواقع الحسي وتجريدها منه وتمثلها في الخيال بعد غيبة الصورة الحسية عن الحاسة، ومثاله في التأويل قوله ج : "كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان" فهذا إنباءة عن تمثل الصورة في خياله لأن وجود هذه الحالة سابق على وجود الرسول (ﷺ).

المرتبة الرابعة: الوجود العقلي: وهو أن يكون للشيء روح وحقيقة فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج، ومثاله من التأويلات قوله ج: "إن الله خمر طينة آدم بيده" فمن قام عنده البرهان على استحالة أن يكون لله يد جارحة أو متخيلة، فإنه يثبت له تعالى يدًا روحانية عقلية، يعني يثبت معنى اليد وروحها دون صورتها.

المرتبة الخامسة: الوجود الشبهي: وهو أن لا يكون للشيء وجود أصلا لا حسيا ولا عقليا ولا خياليا ولا ذاتيا، وإنما يكون الموجود شيئًا

يشبهه كالغضب والرضى والمحبة، بالنسبة لله تعالى، فمن قام عنده البرهان على استحالة ذلك على الله تعالى، حمل هذه الأخبار على صفة الإرادة.

هذا هو قانون التأويل عند الغزالي بدرجاته الخمس وشروطها التي وضعها، ومن أهمها: أن يكون معه برهان قاطع على استحالة الظاهر، فمن تأول آية أو خبرًا على درجة من هذه الدرجات يكون مصدقًا به "[1]. فكل من نزل قولا من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين... ولا يلزم كفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل" [2].

ويحكي الغزالي أن جميع الفرق الإسلامية منفقة على هذه الدرجات لأنه ليس شيء منها من حيز التكذيب، وأن ذلك موقوف على استحالة الظاهر، والذي يحكم باستحالة الظاهر أو جوازه هو العقل.

ثم يضع شرطين للتأويل:

الأول: أن لا يكفر أحد بالتأويل إلا إذا كان في أصل من أصول العقائد.

---

(١) فيصل التفرقة ١٥٤ -١٥٩ (مجموعة القصور العوالي).

(٢) نفس المرجع ص ١٥٦.

الثاني: أن يكون معه برهان عقلي قاطع على التأويل، فمن ينكر حشر الاجساد، أو يتأول أخبار المعاد، ليس معه دليل على ذلك، فينبغي أن يكفر به.

وإذا تركنا "الغزالي" لحظة، وذهبنا إلى علماء الكلام، لوجدنا أن كلا منهم يتأول الخبر أو الآية بحجة أن عقله القاطع أبطل ظاهر الآية، ثم يذهب فيها إلى التأويل، "وابن سينا" الذي كفره الغزالي يدعي أن لديه عقلا قاطعا أبطل ظاهر النص في أخبار المعاد، وجعلها محمولة على المعاد الروحاني.

ومن يتأول السمع والبصر، يدعي أن عقله قطع بإحالة ذلك على الله، ومن ينكر الكلام والرؤية يدعي أن عقله القاطع أحال ذلك على الله، فلابد من تأويل آياتها، وهذا شأن من ينكر المجيء والاستواء والنزول والعلو، فلا نجد مع أحدهم حجة إلا دعوى أن عقله القاطع أحال ذلك على الله تعالى، وهم فيما بينهم لا يجمعهم جامع أو قانون واحد، بل ما أحاله هذا قطع بوجوبه ذاك.

والسؤال الآن: إذا كان بين علماء الكلام هذا الاختلاف والاضطراب فإلى عقل من يا ترى ينبغي أن نحتكم عند وقوع التناقض والتعارض بينهم إذا كان كل منهم يدعي أن عقله قاطع في برهانه؟

وما الأصل الذي يرجع إليه في ذلك إذا كان حكم العقل لا يكذب قط وكلهم ذو عقول؟

وإذا تأملنا الدرجات التي وضعها "الغزالي" للتأويل لا نجدها حاسمة، بل تتسع لتشمل كل ما ذهب إليه المتكلمون والفلاسفة من تأويلات، بل إن ما ذهب إليه "ابن سينا" في تأويل آيات المعاد، لا يخرج عن مرتبة الوجود العقلي الذي ذكره الغزالي في قانونه، وإذا استثنينا مرتبة الوجود الذاتي من مراتب الوجود التي ذكرها، لا نجد للآية مضمونًا واقعيًا أو وجودًا خارجًا عن التصور العقلي. معنى ذلك أن مضمون الآية أو الخبر لا يكون له وجود إلا في التصور العقلي فقط، وهذا عين ما يقوله الفلاسفة من أن الظاهر ليس إلا تمثيلا وتخييلا على الناس.

ولو قارنا بين هذه الدرجات الخمس وبين ما قاله "ابن سينا" في رسالته "الأضحوية" لوجدنا شبها قويا وعلاقة واضحة بينهما، لأن ما ذكره ابن سينا ينص صراحة على أن حقائق هذه الأخبار الغيبية لم يصرح بها للجمهور إلا في قالب التمثيل والتخييل، وهذا ما صرح به الغزالي في مراتب تأويله فمن تأول آية أو خبرًا على درجة منها، كان مصدقًا بالخبر"، وكل هذه المراتب باستثناء الأولى منها لا تجعل لمضمون الآية وجودًا إلا على سبيل التمثيل والتخييل.

وإذا أضفنا هذا إلى ما سبق ذكره عن موقف الغزلي في "جواهر القرآن" "الأنوار" و "المضنون" و "معارج السالكين" ، وما صرح به في هذه الكتب من معان فلسفية تشكك لأجلها بعض الباثين في نسبة هذه الكتب للغزالي، ألا يجوز لنا أن نعتبر قانون التأويل بشكله السابق تبريرا منطقيا لكل ماذهب إليه الغزالي من راء في كتبه المشكوك في صحتها؟

إن من يراجع كتب الغزالي ليرى ما فيها من إشارات متكررة وتلويحات خفية إلى المعاني التي يخفيها على غير أهلها، ليوقن تماما أن عند الغزالي جانبا من الحقائق فضل أن يحتفظ بها لنفسه واعتبر إفشاءه خطرًا على عقول الناس، فليس كل سر يفشى ولا كل حقيقة تقال وتجلى.

وعندما يتعرض للكلام عن الظاهر والباطن نجده يكف لسانه عن الخوض في ذلك" .. لأن هذا يحرك عندي خطبا عظيمة ويجر إلى علوم المكاشفة "[1].

كل هذه الإشارات مع كثرتها في كتب الغزالي التي تجعل قارئه يقف متسائلا هل تعتبر الحقيقة في نظر الغزالي ذات وجهين:

(١) إحياء علوم الدين ١ - ١٧٠ / ١٧٥.

الأول: ما صرح به في كتبه، وهو الوجه الذي لا يرى بأسًا من التصريح به للجمهور، وهذا مايطالعنا به الغزالي في عامة كتبه، التي لم تخل من الإشارة إلى أن هناك وجها آخر.

الثاني: الوجه الذي احتفظ به الغزالي لنفسه وضن به على غير أهله وكان يشير إليه بين الحين والآخر.

إن هذا الازدواج في مذهب الغزالي جعل كثيرا من المفكرين متشددين في موقف منه، فيقول ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه: بأن الغزالي كان يرى ما أودعه في كتبه المضنون بها على أهلها، وأن بعض كتبه فيها ما يصدق ذلك، وأن عنده من المعاني الباطنية ما يوجب التصديق به في كتبه كـ "المشكاة" و "جواهر القرآن".

وقانونه في التأويل عند تأمله لا يخرج عما قاله في كتبه الأخرى، بل هو تبرير لها.

وإذا تركنا الغزالي بموقفه العقلي في "فيصل التفرقة" و"قانون التأويل" وذهبنا إليه في "إلجام العوام" نجده يقرر مذهب السلف على النحو التالي في المتشابهات، ويبين أنه ينحصر في أمور سبعة:

١-التقديس لصفات الله تعالى عن متشابهتها للحوادث وحملها على المعنى اللائق به سبحانه وتعالى.

٢-التصديق بما قاله الرسول ج وما أداه من الألفاظ الموهمة للتشبيه على الوجه اللائق به.

٣-الاعتراف بالعجز عن معرفة الكنه والحقيقة المرادة من هذه الألفاظ.

٤-السكوت عن السؤال والبحث لأن ذلك يعرض السائل للخطر والخوض فيما ليس أهلا له.

٥-الإمساك عن التصرف في الألفاظ الواردة والجمود عليها وعدم التصرف فيها بوجه من الوجوه الآتية: التفسير، والتأويل، والتصريف، والجمع والتفريق، والتفريع.

وإذا وقع التأويل من العامي فهو حرام، وإذا وقع من عالم لعامي فهو ممنوع، لأنه يعرضه بذلك للخطر.

والعامي في نظر الغزالي شمل: الأديب والنحوي والمحدث والفقيه والمتكلم والمفسر،بل كل عالم سوى المتجردين لتعليم السباحة في بحار المعرفة، القاصرين أعمارهم عليه، المعرضين عما سوى الله، فهؤلاء هم أهل

الغوص في بحر المعرفة، وهم مع ذلك على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المصون".

٦-كف الباطل عن التفكير في هذه الأمور لكثرة ما فيها من الزلل.

٧-التسليم لأهل المعرفة، فيعلم أن ما خفي عيه قد يظهره لغيره، وأن ذلك راجع إلى قصوره وعجزه، ولا ينبغي أن يقيس نفسه بغيره من أكابر الصحابة والتابعين.

هكذا يصور الغزالي موقف السلف من المتشابهات ويستدل على صحة قوله بأمور أربعة:

الأول: أن أعرف الخلق بصلاح أحوالهم وحسن معادهم هو النبي - ﷺ- لأن ما ينفع العباد في أمور الآخرة لا سبيل إليه بالتجربة ولا يدرك بقياس العقل، لأن العقول قاصرة عن إدراك الغيب، وإنما يدرك ذلك بنور النبوة، التي هي قوة يدرك بها من أمر الغيب ما لا سبيل إليه بالأسباب العقلية.

الثاني: أن الرسول قد بلغ الخلق ما أوحى إليه من صلاح العباد، ولم يكتم شيئًا من ذلك، لأنه لم يرسل إلا للبلاغ ولم يترك شيئًا يقرب العباد إلى الجنة إلا دلهم عليه.

الثالث: أن أعرف الناس بكلامه ومعانيه وأحراهم بالوقوف على أسراره هم أصحابه الذين شاهدوا الوحي وعاشوا عصر نزوله، فتلقوه بالقبول ونقلوه إلى من بعدهم على الذي فهموه من الرسول ج بلا زيادة ولا نقصان.

الرابع: أنهم لم يدعوا الناس إلى البحث والتفتيش والتأويل والتعرض لمثل هذه الأمور، بل بالغوا في الزجر والنهي عن ذلك، ولو كان ذلك من الدين في شيء أو من مدارك الأحكام، لأقبلوا عليه ليلا ونهارا وتسابقوا في تأسيس أصوله.

يقول الغزالي: فنعلم بالقطع من هذه الأصول أن الحق ما قالوه والصواب ما رأوه [1] وإذا كان الحق ما رأوه، فإن نقيضه بدعة، لأن البدعة هي التي لم تؤثر عن الرسول ج ولا عن السلف.

ولابد من أن نعرض قانون الغزالي في التأويل على رأيه في موقف السلف، لنرى إلى أي مدى يمكن القول بأنه كان سلفيا في موقفه من التأويل، ولكن قبل أن نترك رأيه في موقف السلف، علينا أن نسجل عليه الملاحظات الآتية:

(١) الغزالي: الجام العوام ٢٤٠ – ٢٧٠ ضمن مجموعة القصور العوالى.

أولا: لم يفرق "الغزالي" في موقف السلف بين موقفهم من معنى الآية وبين موقفهم من الكف عن تأويلها، وبين كلامهم في الأولى وإمساكهم عن الثانية، بل جعل مذهبهم في الجميع هو الكف عن الإمساك والسكوت، وهذا خلاف ما كان عليه السلف، فإنهم لم يسكتوا عن بيان معنى الآية وإن كفوا عن تأويلها، ومعظم من يذهب إلى أن موقف السلف هو الكف يستدل بقول مالك" الاستواء معلوم، والكيف مجهول" وهذا القول لا يستدل له على مثل هذا المطلوب، لأن قول "مالك" صريح في أن هناك معنى الصفات، يثبتون معناها وينفون كيفها، أما ذهاب "الغزالي" إلى أن مذهبهم هو الكف قولا واحدا فهذا خلاف ما كان عليه السلف.

ثانيا: لم يفرق "الغزالي" بين معاني التأويل المختلفة ولم يبين أي معنى منها قد توقف عنه السلف، وأيها كان مستعملا على ألسنتهم، ولم يتنبه إلى الفرق بينهما، ومن هنا وقع الخطأ، حيث استعمل التأويل بمعناه المحدث(صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر مجازي) وظن أن التأويل بهذا المعنى كان معروفا عند السلف وبه نزل القرآن، وبنى قانونه على ذلك، وهذا خلاف ما عليه كتب اللغة.

ثالثا: لم يفرق الغزالي بين التأويل الذي استأثر الله بعلمه وبين غيره

الذي يعلمه الراسخون في العلم، وظن أنه ليس هناك تأويل قد استأثر الله بعلمه وأن الراسخين في العلم أو ما أسماهم بأهل الكشف يستطيعون إدراك الحقيقة كما هي في نفسها ولكن لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور، وإذا سأل العامي عن ذلك قيل له: إن هذا من قبيل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله.

وكان عليه ذلك أن يفرق بين معنيين للتأويل، أو بين العلم بمعنى الآية وبين الإمساك عن بيان كيفها.

والآن نريد أن نضع قانون الغزالي في التأويل أمام رأيه في موقف السلف ونتساءل:

هل هذا القانون يمثل مذهب السلف حسب تصوير الغزالي له؟ وهل بالبحث في مقالات السلف نستطيع العثور على رأي لهم في آية أو صفة حملوها على معنى الوجود العقلي أو الشبهي أو الخيالي؟

وإذا استثنينا التيار الجهمي في التأويل، هل نستطيع العثور في القرون الثلاثة الأولى على رأي يتمشى مع الدرجات التي وضعها الغزالي في قانونه؟

لأن قانون التأويل الذي وضعه الغزالي لا يمكن القول بأنه يمثل مذهب أهل الحق الذين بين مذهبهم في "إلجام العوام" لأن السلف لم يكن

عندهم منزلة وسطى بين القول بأن للآية مضمونا واقعا وبين القول بعدم ذلك، فالآية إما أن يكون لها مضمون أو لا يكون، فإذا اعترف المرء بمضمونها الخارجي، فذلك تصديقه لها وإيمانه بها، وإذا أنكر هذا الوجود الخارجي وحملها على أي نوع من الوجود العقلي أو الشبهي أو الخيالي، فحينئذ ليس هناك إيمان بها ولا تصديق لها.

وقانون الغزالي لا يجعل للآية وجودًا خارجيًا إلا على المرتبة الأولى فقط، أما على بقية المراتب فلا يكون هناك وجود للآية ولا مضمون لها في الخارج، بل هي من قبيل التمثيل والتخييل على عقول الناس، لذا فهو لا يمثل مذهب أهل الحق بقدر ما يمثل مذهب أهل الفلسفة والكلام.

ولقد أدرك الغزالي "في إلجام العوام" خطورة التأويل، فأخذ يتكلم عنه بأسلوب الحذر المتخوف والمضطر إلى ما يقول. بل يذهب إلى تحريمه في بعض المواقف ويمنعه في بعضها ويجعل الخائضين فيه على خطر عظيم بحيث يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المصون.

والحقيقة أن كتاب "إلجام العوام" يمثل مرحلة فكرية في مذهب الغزالي غير التي يمثلها قانون التأويل أو "فيصل التفرقة".

وربما كان إلجام العوام يمثل المرحلة المتأخرة من حياته، لأن هذا

يتمشى مع التطور الطبيعي لحياة الغزالي كما سجلها في "المنقذ من الضلال" لأن لغة "إلجام العوام" غير لغة الكتابين الأخيرين، وموقفه من التأويل في هذا الكتاب غيره هناك.

والسؤال الآن: هل يعتبر موقف الغزالي في "إلجام العوام" هو الذي يمثل مذهبه تمثيلا صحيحا، وعلى ذلك يكون قد رجع عما قاله في "فيصل التفرقة" وقانون التأويل.

إلا أن ابن تيمية لم يذهب إلى ذلك. بل يقول: إن الغزالي " إنما ذم التأويل في آخر عمره وصنف "إلجام العوام" لأنه رأى أن مصلحة الجمهور لا تقوم إلا بالمحافظة على الظواهر الشرعية، وهذا ما أكده ابن رشد فيما بعد، وإن كان الغزالي نفسه يرى ما في كتبه المضنون بها وإن النفي المستلزم للتأويل هو الثابت في نفس الأمر "[1].

والحق أننا نجد في كتب الغزالي ما يؤيد ذلك، ففي إلجام العوام يطرح على نفسه مجموعة من الأسئلة التي فسر بها هذا الموقف الذي جعل جميع الفرق مضطرة إلى التأويل والصرف عن الظاهر فيقول: فإن قال قائل: فلم لم يكشف الغطاء عن المراد بإطلاق لفظ الإله ولم يقل إنه موجود ليس بحجم ولا جوهر ولا عرض ولاهو داخل العالم ولا خارجه ولا متصل ولا منفصل

(1) ابن تيمية. تفسير سورة الإخلاص ٩٨.

ولا هو في مكان، ولا هو في جهة.. إلخ ويجيب الغزالي قائلا: من رأى هذا حقيقة الحق اعتذر بأن هذا لو ذكره لنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالإنكار وقالوا هذا عين المحال ووقعوا في التعطيل ولا خير في تنزيه ينتج التعطيل في حق الكافة إلا الأقلين وقد بعث رسول الله (ﷺ) داعيا للخلق إلى سعادة الآخرة رحمة للعالمين كيف ينطق بما فيه هلاك الأكثرين بل أمر أن لا يكلم الناس إلا على قدر عقولهم.

وقال (ﷺ): "من حدث الناس حديثا لا يفهمونه كان فتنة لبعضهم" [1].

ثم يستمر الغزالي في تفسيره لعدم تعبير الرسول (ﷺ) عن الحقيقة المرادة بألفاظ ناصة فيها ليصل في النهاية إلى القول بأن طباع العرب لا تقبل ذلك، وكان من الأولى والأنفع لهم أن يخاطبهم بما يفهمونه وتقبله عقولهم، وهذا هو ما صرح به ابن سينا في رسالته لأضحوية في أمر الميعاد حيث أشار إلى أن طباع العرب المجبولة على المحسوسات لا تقبل المخاطبة بالحقائق الغيبية عارية عن التمثيل والرمز إليها بالألفاظ المجازية.

ويبدو أن الغزالي إنما وضع الكتاب لإلجام العوام فقط عن علم الكلام، ومن يدرك السر وراء تحديد الغزالي لمعنى العوام الذين أرادو إلجامهم عن الخوض في هذه الأمور، يدرك تماما أن الغزالي يريد أن يجعل الحقائق المضنون بها وقفا على أهل الكشف عنده فقط.

---

(١) إلجام العوام: ٢٨٤- ٢٨٥.

ويعلل ابن تيمية ذلك أن الغزالي كان كثير النظر في كتب الفلاسفة، ومزج كلامه بكلامهم وإن كان يكفرهم في مواقع من كتبه، فقد ألبس معاني الفلسفة بألفاظ النبوة، فاغتر بهاالناس، وضلت فيها طوائف ممن لم ينكشف لها حقيقة الأمر، ولم يتبين لهم مقاصد الفلاسفة من مقاصد الأنبياء، حت يقارن بين هذه وتلك ويقف على كل ما فيها من حق وباطل.

ولذكاء الغزالي وسعة علومه أدرك ما في كتب الفلاسفة من الاضطراب، وأتاه الله إيمانا مجملا ، فصار يتشوف إلى تفصيل ما عنده من الإيمان الإجمالي، فاعتقدأن في كلام المشايخ من الصوفية ما هو أقرب إلى الحق من كلام الفلاسفة والمتكلمين، ولكن لم يبلغه من الميراث النبوي الذي عند الخاصة ما يوضح به ما أجمل عنده، كما أخبر بذلك عن نفسه حيث قال: "وبضاعتي في الحديث مزجاة" [1] فصار يعتقد أن تفصيل تلك الجملة يحصل بمجرد تلك الطريق حيث لم يكن عنده طريق غيرها لكثرة ما طرأ عليه من شبهات الفلاسفة والمتكلمين[2].



(١) صرح الغزالي بذلك في "قانون التأويل" ١٦، وانظر نقض المنطق ٥٣.

(٢) انظر في موقف ابن تيمية من الغزالي: نقض المنطق ٥٣، ٥٦، ٧٠، ١٣٥ الردعلى المنطقيين ١٠٣، مجموع فتاوى ابن تيمية ٤ - ٦٣ ، العقل والنقل في مواضع متكررة منه، تفسير سورة الإخلاص ٩٨، بغية المرتاد في الرد على القرامطة أهل الإلحاد ١٢ - ٦٠ ضمن الفتاوى الكبرى ج ٥ ط الكردي.



الفصل الرابع

الإنسان في مذهب أبي حامد الغزالي

الإنسان
في مذهب أبى حامد الغزالى

فضل الغزالى أن يبدأ دراسته عن الإنسان من داخل الإنسان نفسه، باحثا في تكوينه وعن العناصر الأساسية المكونة للإنسان. وكيف تطرأ عليه الأمراض . ومتى ؟

وإذا تم له اكتشاف أسباب هذه الأمراض سهل عليه علاجها .

ولقد وجد في القرآن الكريم المفتاح الصحيح لهذه القضية. قال تعالى : ﴿ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِن طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ فهذه الآية قد وضعت أمام الغزالى كلا العنصرين الأساسيين في تكوين الإنسان :

١-العنصر المادى وعبر عنه بقوله﴿ مِن طِينٍ ﴾

٢-العنصر الروحى وعبر عنه بقوله﴿ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي ﴾

فدلت الآية على أن الإنسان مخلوق من جسد ترابى يدرك بالبصر لأنه مادة محسوسة، ومخلوق من روح أو نفس غير مادية ولا تدرك بالبصر وإنما

تدرك بالبصيرة والعقل. ولقد أضافت الآية الروح إلى الخالق تنبيها لأرباب البصائر على أن الروح والنفس من الأمور الإلهية التى لا تدركها الحواس ولا يحيط بها الإنسان علما . وهى بذلك كانت أجل وأرفع من الأجسام الحسية الأرضية، ولذلك قال سبحانه في شأنها : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ ثم جاء بعدها مباشرة قوله ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً ﴾ والعلم بحقائق النفس وجوهرها نوع من العلم بعظمة الخالق سبحانه، ولذلك جاء في الأثر " أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه " وقال تعالى تنبيها وإشارة إلى هذا المعنى : ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ ﴾ حيث نبهت الآية على تلازم الأمرين وأن نسيان أحدهما ملازم لنسيان الآخر . وقال سبحانه : ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الْآفَاقِ وَفِى أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ﴾ ﴿ وَفِى أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ كل هذه الآيات تدل على عظمة النفس وعظم شأنها والتفكر فيها ومن هنا كان الغزالى كثيرا ما يردد هذه العبارة من جهل نفسه كان بغيره أجهل ..

ويتضح من كتابات الغزالى وخاصة في كتابه " ميزان العمل " أنه لا يفرق بين معنى النفس ومعنى الروح . وأنه يجعلهما لفظين مترادفين لمعنى واحد أو اسمين لمسمى واحد . علما بأن القرآن قد فرق بينهما في الاستعمال

مما يدل على التغاير بينهما . فالقرآن قد ربط الحياة بوجود النفس وعدم الحياة بعدم النفس، قال تعالى : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ﴾ ﴿ يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ الخ .

أما الروح فقد استعملها القرآن في معان كثيرة غير معان النفس السابقة كما لم يربط الحياة بالروح مثلما ربطها بالنفس . فلقد استعمل الروح في الدلالة على جبريل . قال تعالى ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ واستعملها في الدلالة على القرآن نفسه. قال تعالى : ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ ﴾

كما أطلق القرآن لفظ الروح للدلالة على الأمر الإلهى المنظم للكون والإنسان قال تعالى: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ فعلم من ذلك أن الروح غير النفس. وأن كان كثير من العلماء والباحثين لا يفرق بينهما .

ولقد جمع الله في الإنسان من الأمور العجيبة ما يكاد يوازى عجائب

العالم الخارجي كلـه. حتـى بـدا الإنسـان وكأنـه نسـخة مختصرة للعـالم كلـه ليتوصل الإنسان بالتفكر فيها إلى العلم بالله سبحانه .

أقسام النفس وقواها :

تنوعت تقسيمات الغزالي للـنفس فهـو يـرى أن الـنفس عـلى إطلاقهـا نوعان:

١-نفس حيوانية يشترك فيها الحيوان مع الإنسان .

٢-نفس إنسانية يختص بها الإنسان وحده .

ولكل من هاتين النفسين قوى تخصها ومميزات تنفرد بها .

فالنفس الحيوانية لها قوتان : قوى محركة، وقوى مدركة .

فالقوى المحركة تنقسم إلى قسمين :

أ = قوى باعثة على الحركة

ب=قوى مباشرة للحركة وقائمة بها .

فـالقوة المبـاشرة للحركـة هـي التـي تنبعـث في الأعضـاء وتسري في الأعصاب وتشد أوتار الجسم فتجعله مهيأ للحركة نحو تحصيل الغايـة التـي يرومها فيتحرك لتحصيلها . وقد تقوم هذه القوة بارخاء الأعصاب والأوتـار

العضلية فيقعد الإنسان ويتراخى عن تحصيل الهدف . وهـذه القـوة المحركـة يعتبرها الغزالى خادمة للقوة الباعثة ومنفذة لرغباتها .

أما القوة الباعثة : فهى القوة النزوعية الشوقية التى تنـزع بالإنسـان إلى الحركة وتبعث فيه الشوق والرغبة في تحصيل المراد .

وتحمل القوة المباشرة للحركة على تحريك البدن نحو الهدف المراد.

وهذه القوة الباعثة لها شعبتان :

أ-نفس شهوانية وظيفتها بعث الحركة في الإنسان لتحصيل مـا يعتقـده ضروريا ونافعا طلبا للذة، والشعبة الثانية : نفس غضبية وهى التى تبعـث في صاحبها الحركة لدفع الضار عنه طلبا للغلبة .

والقوة المدركة للنفس الحيوانية قسمان : ظاهره وباطنه .

فالظاهرة منها هى الحواس الخمس التى يعتبرها الغزالى منافذ لتوصـيل المعلومات المحسوسة إلى القوة الباطنة .

أما الباطنة فخمسة قوى :

ا-قوى خيالية : وهى التى ترتسم فيها صورة المحسوسات بعد غيبتهـا عنها وهذه القوة تسمى " حسا مشـتركا " حيـث يبقـى فيهـا أثـر المـدركات بالحواس الخمس كلها بعد غيابها.

ب-القوة الحافظة لذلك الشيء المدرك بالحواس، فالقوة الخيالية تنتقش فيها صور المدركات والحافظة تقوم بحفظها إلى وقت الحاجة إليها، فإن ما يمسك به الشخص صور الأشياء غير ما يقبلها به .

وهذه القوى الحافظة والقابلة لمدركات الحواس مكانها في التجويف الأول من مقدم الرأس، فهو مسكنها، وبحلول آفة فيها تختل هذه القوى وتضطرب وظائفها .

ج-القوة الوهمية وهى في نهاية التجويف الأوسط من الرأس وظيفتها استخلاص المعانى العقلية غير المحسوسة من المدركات المحسوسة، كالقوة الموجودة في الإنسان الحاكمة بأن الولد معطوف عليه، والموجودة في الشاه الحاكمة بأن الذئب مهروب منه .

د-القوة الحافظة للمعانى المعقولة غير المحسوسة، وتسمى الذاكرة ومسكنها التجويف المؤخر في الرأس . أما التجويف الأوسط فهو مسكن القوة المفكرة، وهى مرتبة بين الحافظة للمحسوسات والحافظة للمعانى، وشأن هذه القوة المفكرة أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصل بعضها عن بعض بحسب الاختيار، ولا يتم لهذه القوة المفكرة وضع شيء مستجد أصلا، وإنما كل عملها هو تفصيل المركب، أو تركيب المفصل

أو بعبارة أخرى تقوم بوظيفة التحليل والتركيب للمعانى المختزنة في الحافظة .

ب- أما نفس الإنسان من حيث هو إنسان فيقسمها الغزالى إلى قسمين:

أ-قوى عاملة .

ب-قوى عالمة .

ويمكن أن تسمى كل منها عقلا على سبيل الاشتراك في الاسم فقط وليس على سبيل المماثلة والقوى العاملة تعتبر خادمة للقوى العالمة، وهى معنى من معانى النفس، وهى مبدأ الحركة في البدن إلى الأفعال الجزئية المعينة على ما تقتضيه القوى العالمة النظرية، وجميع القوى في البدن ينبغي أن تكون حركتها حسبما تمليه عليها القوة العاملة، فجميع قوى البدن مقهورة بالقوة العاملة مغلوبة لها بينها لا تخضع هى لقوى البدن الأخرى . فإذا خضعت هذه القوة العاملة لغيرها حدثت هيئات انقيادية للشهوات واتباع للهوى . وتسمى هذه الهيئة أخلاقا مذمومة، وإذا كانت لها الغلبة على سائر قوى البدن حصلت في النفس أخلاق حيدة، وسلوك الإنسان نفسه ليس إلا أطوارا مختلفة لعلاقة هذه القوة بسائر قوى البدن الأخرى. فتارة يكون لها الغلبة، وتارة تكون عليها، وحياة الإنسان ليست إلا تسجيلا أمينا لأطوار الصراع بين هذين الجانبين .

ولما كانت النفس غير محسوسة ولا تنتمى إلى عالم المحسوسات فإنه لا يمكن أن تدرك بوسائل الإدراك الحسية وإنما تدرك بالعقل ويستدل عليها بآثارها . ولها علاقة بالملأ الأعلى كما أن لها علاقة بما دون ذلك . فعلاقة النفس بالملأ الأعلى يتم بواسطتها إفاضة العلوم عليها، فإن العلوم إنما تحصل فيها وتنتقش في صفحاتها من الملأ الأعلى بواسطة أو بدونها قال تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا ﴾ فعلاقة النفس بالملأ الأعلى هى علاقة تلقى وخضوع وائتمار .

أما علاقتها بما دون ذلك " البدن " فينبغى أن تكون سيطرة كاملة وقهرا تاما للبدن بحيث لا تنفصل البته عن عوارض البدن وشهواته .

ومن أهم خصائص هذه القوة العالمة النظرية أنها تتلقى المعانى الكلية المجردة من جميع العوارض المحسوسة أو الملازمة لها . فتقبل منها ما تشاء وتسقط ما تريد .

أما إدراك العلوم بهذه القوة فإنها تحصل لها على ثلاث مراتب :

أولها : حصول المعلومات بالقوة، كنسبة الكتابة إلى الطفل، وحصول النخلة في النواة، والسنبلة في الحبة . فإن النخلة موجودة في النواة لكنه وجود بعيد عن الفعل، فكذلك قوة العلم بالنسبة للنفس .

ثانيها : حصول جملة من المعارف الأولية والمعقولات الضرورية في نفس الطفل أو في تلك القوى النفسية، كحال الصبى المميز المراهق للبلوغ، وحصول هذه المعلومات الضرورية في نفس الطفل تال لمرحلة وجودها بالقوة ولا حق لها . لأن هذه المعارف الأولية لم يكن لها وجود في نفس الطفل وهو في المهد ثم حصلت له شيئا فشيئا نتيجة لوجود الاستعداد لتقبلها.

ثالثها : حصول المعلومات العقلية المكتسبة كلها في قوى النفس بالعقل واختزانها عندها فإذا شاء رجع إليها ومهما احتاج إليها وجدها باستدعائه لها، ويكون حاله في تحصيل العلوم واكتسابها مثل الكاتب الحاذق والصانع الغافل عن إمكانياته للصناعة والكتابة، فإنه مستعد لها بالقوة القريبة إلى الفعل والكمال، وفي هذه المرتبة من الوجود للمعرفة تختلف درجات الناس ومراتبهم حسب كثرة المعلومات وقلتها : ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ كما تختلف مراتبهم بحسب شرف المعلومات وحسنها : ﴿ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ﴾ كما تختلف أيضا بحسب وسائل تحصيلها من محسوسة ومعقولة، وهل حصلت بتعلم واكتساب أو بتلقى وإلهام، وفي هذا المقام تتباين منازل العلماء ومراتب الحكماء والأولياء والأنبياء، ودرجات الترقى هنا غير محدودة، وأقصاها درجة مرتبة الأنبياء الذين تنكشف لهم

الحقائق من غير اكتساب أو تعليم، بل بكشف إلهى في أسرع وقت، وهذه السعادة التى تحصل للإنسان، تقربه إلى الله تعالى تقريبا لا بالمكان والمسافة لكن بالمعنى والحقيقة، ومنازل السائرين إلى الله هنا لا تنحصر وإنما يعرف كل سالك المنزل الذى قد بلغه في سلوكه إلى الله كما يعرف ما خلفه من المنازل الأخرى، فأما المنزل الذى بين يديه فلا يحيط علما به إلا بطريق الجملة والإيمان بالغيب، فلا يعرف حقيقة النبوة إلا النبى .

وكما لا يعرف الجنين حال الطفل، ولا يعرف الطفل حال المميز وما أنقدح له من العلوم الضرورية فكذلك لا يعرف العامل ما أنقدح لأولياء الله وأنبيائه من عظيم لطفه ورحمته . ﴿ مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكْ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِن بَعْدِهِ ﴾ وهذه الرحمة مبذولة بحكم الجود الإلهى لا بحكم الاكتساب البشرى، وغير مضنون بها على أحد من الخليقة، لكن لابد من الاستعداد لقبولها بتذكية النفس وتطهيرها عن الخبث والكدورات، فكما أن الصورة المتلونة ليس فيها منع من أن تطبع في الحديد إلا الحجاب من جهة الحديد الحاصل من صدئه وخبثه وافتقاره إلى صقل يجلوه ويزيل خبثه، فكذلك الإنسان ينبغى أن يعتقد أن الحجاب الحاصل من جهة النفس وصدأها وليس من جهة الرحمة الإلهية، ولقد عبر (ﷺ) عن غاية الجود الإلهى

ومنتهى الرحمة بالخلق من هذا الجانب حين قال : ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول هل من تائب فأتوب عليه، هل من مترحم فأرحمه. وكما قال حاكيا عن ربه: من تقرب إلى شبرا تقربت إليه ذراعا ومن أتانى يمشى أتيته هروله .

وتتفاوت قوى النفس فيما بينها بحسب علاقتها بالبدن وبحسب علاقتها ببعضها فبعضها مراد لذاته، وبعضها مراد لغيره، وبعضها خادم للبدن وبعضها الآخر مخدوم منه . والرئيس الأعلى في كل ذلك هو ما يراد منها لذاته لا لغيره .

ويشارك الحيوان الإنسان في كثير من هذه القوى، وكذلك النبات . فالإنسان من حيث يتغذى وينسل يشارك النبات . وبعضهم يسمى هذه القوى في الإنسان نفسا نباتية .

ومن حيث أنه يحس ويتحرك ويتغذى وينسل يشاركه الحيوان وبعضهم يسمى الحس والحركة نفسا نباتية .

ومن حيث أنه يحس ويتحرك ويتغذى وينسل يشاركه الحيوان وبعضهم يسمى الحس والحركة نفسا حيوانية .

ومن حيث إنه يدرك المعقولات ويعى حقائق الأشياء لا يشاركه في ذلك أحد : وهذه خاصة الإنسان التى انفرد بها عن غيره من الكائنات الأخرى .

ومن استعمل جميع قواه على وجه يتوصل بها إلى العلم والعمل فقد تشبه بالملائكة، وحرى به أن يلحق بهم وجدير به أن يسمى ملكا ربانيا كما قال تعالى : ﴿ إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ .

ومن صرف همته إلى اتباع الشهوات والملذات البدنية يأكل ويتمتع كما تأكل الأنعام فقد انحط إلى مرتبة البهائم .

ومن تصفح هذه القوى السابقة وعلاقتها بعضها ببعض لا يقضى عجبه إذ كيف فطرت جميعها على أن يخدم بعضها بعضا خدمة ضرورية لا اختيارية ويقف العقل بين كل هذه القوى مخدوما من جميعها كالرئيس في مملكته ثم يتولى خدمته بطريق مباشر " وزيره " وهو أقرب الأشياء إليه وذلك هو العقل العملى الذى سميناه القوى العاملة المختصة بتدبير البدن .

ثم يقف البدن آلة للنفس ومركبة لها، تحصل به النفس بواسطة الحواس المنبثة فى أعضائه مبادئ العلوم التى تستنبط منها حقائق العلوم ثم تأتى القوة الواهمة لتكون خادمة للعقل العملى .

ويتولى خدمة القوة الواهمة قوتان أخريتان :

أ = القوى الحافظة لما أدركه الوهم . فهى كالمحصلة المعلومات التى تفد إليها من الواهمة.

ب-جميع القوى الحيوانية . ومن جملتها المخيلة .

وجميع القوى النباتية (المولدة والغازية)تعتبر خادمة للقوى الحيوانية .

ولقد ضرب الغزالى مثالا يفسر لنا علاقة هذه القوى ببعضها فقال " اعلم أن القوة المفكرة مسكنها وسط الرأس،بمنزلة الملك يسكن وسط مملكته ".

والقوة الخيالية مسكنها مقدم الرأس . تجرى مجرى صاحب البريد إذ عنده مجمع الأخبار.

والقوة الحافظة مسكنها مؤخر الرأس . تجرى مجرى الخادم .

والقوة الناطقة تجرى مجرى الترجمان .

والقوة العاملة تجرى مجرى كاتبه .

والحواس الخمس تجرى مجرى الجواسيس وأصحاب الأخبار الصادقة اللهجة .. فتلقط كل حاسة منها الأخبار من الصقع الموكلة به، فالبصر موكل

بعالم المرئيات، والسمع موكل بعالم الأصوات، وهكذا بقية الحواس يرفعون الأخبار إلى صاحب البريد (القوة المتخيلة) وهذه بدورها تسقط من هذه الأخبار ما تراه حشوا وترفع الباقى صافيا إلى حضرة الملك، فيميز الملك بين الغث منه والسمين، ويعرف النافع من الضار ثم يسلمه إلى خادمه (الحافظة) إلى وقت الحاجة إليه فحينئذ يتقدم بإخراجه .

ومعلوم أن الأعمال التى يتولاها الملك بنفسه أشرف من الأعمال التى يستعمل فيها غيره. فكذلك ما يتولاه العقل بنفسه أشرف من التى يستعمل فيه القوى الأخرى الخادمة له .

ويحاول الغزالى أن يؤكد هذه النظرة التحليلية بمعطيات علم التشريح ونتائجه إذ يقول: ولو نظرت في تشريح الأعضاء وفحصت عن عدد العروق والأعصاب والعظام والشرايين والأوردة ثم إلى الأعضاء الآلية التى أعدت للنفس، ولجذب الطعام ثم لهضمه ثم لدفعه، وإلى الآلات التى خلقت للتناسل رأيت العجائب في خدمة بعضها بعضا بالضرورة . ثم بعد فراغك من تشريح الأجسام نظرت في تفصيل قوى تلك الأجسام واستقصيته بمعرفة حقائق العلوم الطبيعية لقضيت منها العجب .

وينتهى الغزالى من هذا الموقف التحليلى للنفس الإنسانية إلى النتيجة

الضرورية التى لابد منها لكل متعقل منصف . وهى أن التأمل والتفكر في هذه العجائب لابد وأن يفضى بصاحبه ضرورة إلى الإيمان بحكمة الخالق وعظمته .. فتبًا لمن كفر بالله وغفل عن قوله تعالى : ﴿ وَفِى الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ وَفِى أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ . ومن لم يؤمن بالله على سبيل الإجمال فليس من العقلاء وهو أخس من أن يخاطب بمثل هذه الكلمات.. ومن جهل هذه الأشياء كان بغيرها أجهل . وعلى العاقل أن يعلم أن ما لا يدرك بالحواس وإنما يدرك بالعقل فإنما يدرك بواسطة آثاره وسبيل معرفته هو استقصاء النظر في آثاره . والعالم بما فيه صنعة الله وتأليفه وإبداعه واختراعه. والنفس جزء من هذا العالم وكل جزء من العالم مشحون بالعجائب. ولا يزال الباحث فيه طالبا للمزيد منها ليزداد بذلك اعتقاده وإيمانه . ولذلك حث القرآن على النظر والتفكر في الأنفس والآفاق : ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا ﴾ .

تهذيب النفس :

لما كانت قوى النفس السابق ذكرها هى التى تتحكم في سلوك الإنسان، فإن إصلاحها يترتب عليه صلاح سلوك الإنسان نفسه، وهناك طرق كثيرة لتهذيب هذه القوى وترويضها وتعديل سلوكها إلى الأفضل دائما، والقوى المتحكمة في سلوك الإنسان ثلاث :

أ-قوة مفكرة .

ب-قوة شهوانية .

ج-قوة غضبية .

فالقوة المفكرة إذا هذبت وأصلحت كما ينبغى حصل لها الكمال والحكمة التى تحدث عنها القرآن في قوله تعالى : ﴿ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ وثمرة هذه القوة هى التمييز بين الحق والباطل في الاعتقادات وبين الصدق والكذب في الأقوال، وبين الجميل والقبيح في الأفعال .

أما القوة الثانية : " الشهوانية " فبإصلاحها تحصل العفة لها فتزجر النفس عن الفواحش وتنقاد للمواساة والإيثار المحمود بقدر الطاقة .

والقوة الثالثة : (الغضبية) فإن بإصلاحها يحصل للنفس كمال الحلم . وهو كظم الغيظ، وكف النفس عن التشفى، وتحصل لها الشجاعة وهى كف النفس عن الخوف .

ومهما أصلحت هذه القوى الثلاث على الوجه الذى ينبغى بحيث تخضع الشهوانية والغضبية للقوة المكفرة فقد حصلت للنفس العدالة . التى قامت عليها السموات والأرض وهى جماع مكارم الشريعة . كما يحصل لها

الطهارة وحسن الخلق المحمود بقوله (ﷺ) :" أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم أخلاقاً " وبقوله " أقربكم منى منازل يوم القيامة أحسنكم أخلاقا الموطئون أكنافا " .

وموقف الإنسان في مجاهدته لنفسه لا يخلو من إحدى حالات ثلاث :

أ-الحالة الأولى : أن يتغلب على المرء هواه، وتسيطر عليه القوة الشهوانية والغضبية فتتسلط عليه نوازع النفس الأمارة ولا يستطيع عنها انفكاكا . وهذه حال أكثر الخلق. وهو الذى قال الله فيه : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ ﴾ إذ لا معنى للاله إلا المعبود . والمعبود هو الذى يسمع قوله وتطاع إشارته " فمن كان سلوكه في جميع أطواره لأغراضه البدنية وطوعا لها فقد اتخذ إله هواه " .

ب-الحالة الثانية : أن يكون الحرب سجالا بين هاتين القوتين والقوة المفكرة، تارة يكون النصر لها وتارة يتم الظفر بها، تارة لها وتارة عليها. وهذه حال المجاهدين، فإن اخترته منيته وهو في هذه الحال كان من الشهداء، لأنه مات مشغولا بامتثال قوله (ﷺ) جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم وهذه مرتبة الجهاد الأكبر التى أخبر عنها الرسول بقوله : رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر " ويعنى به جهاد النفس .

ج-**الحالة الثالثة** : أن يتغلب المرء على هـواه، ويكـون تبعـا لمـا جـاء بـه الرسول، فتتسلط القوة المفكرة على القـوتين الشـهوانية والغضـبية، فتخضـع هاتان القوتان لها . وهذه حال الملـك الكبـير والنعـيم الحـاضر. وهـذه غايـة الحرية والتحرر من قيد العبودية والـتخلص مـن علائـق الـرق. ولقـد أشـار الرسول (ﷺ) ذلك المعنى بقوله إلى ما من أحد إلا ولـه شـيطان . وأن الله قـد أعاننى على شيطانى فملكته وقال في حق عمر : ما سلك عمر فجا إلا وسلك الشيطان فجا غيره " وفي هذه المرتبة تزل كثير مـن الأقـدام ويتعثـر كثـير مـن الفرسان، فكم من إنسان ظن أنه نال هذه الرتبة وهو في حقيقة أمـره شـيطان مريد، مبتدع لا متبع، متبع لهواه متعلل لأغراضـه مـبرر لهـا مـدعيا أنهـا مـن أغراض الدين، وأن سعيه إليها وطلبه لها من أجـل الـدين . وفي سـبيل ذلـك تظهر كثير من التأويلات الفاسدة والتفسيرات الباطلة لكثـير مـن النصـوص حتى يبرر كل مبتدع بدعته . وعلى المـرء أن يعلـم أن الميـزان الحـق لمثـل هـذه الأمور ما أشار إليه الرسـول بقولـه : حفـت الجنـة بالمكـاره . وحفـت النـار بالشهوات " وما أشار إليه القـرآن بقولـه : ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) (فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُواْ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ ..




الفصل الخامس
قضية السببية

الفصل الخامس

قضية السببية

لقد تناول كثير من المفكرين موضوع السببية عند الغزالي، وتعددت الاجتهادات، وتنوعت التفسيرات لنصوص هذه القضية لدى الشراح والمحللين، فهناك من يفسر نصوص هذا الموضوع في السياق العام للمذهب الأشعري ويسارع إلى الحكم بأن الغزالي يقول بنفي السببية طردا للمذهب الأشعري على وتيرة واحدة لأن المذهب الأشعري يقول بنفي السببية ونفي التعليل ونفي خلق الإنسان لأفعاله، والغزالي بدوره واحد من أئمة المذهب الكبار، ويسير على نفس المنهج الأشعري في هذه القضايا.

وهناك من يفسر موقف الغزالي من السببية في ضوء الموقف الصوفي الذي عاشه الرجل علما وعملا، ويتأول الموقف كله في سياق القول بالقضاء الكوني الذي يقول بالحتم والضرورة لكل ما قضاه الله وقدره، فلا فاعل إلا الله، ولا أثر للأسباب في مسبباتها، وينفون تبعًا لذلك خصائص الأشياء الطبيعية، والقضية تتلخص عندهم في قوله تعالى للأشياء "كن" فيكون.

بينما نرى فريقا آخر من الدارسين يفسر موقف الغزالي من السببية متأثرًا بموقف الغزالي من الفلاسفة وبيانه لتهافت منهجهم وقصوره عن بناء اليقين وبالتالي جاء موقف هذا الفريق متأثرًا إلى حد كبير بموقف ابن رشد من الغزالي وكان كتابا تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد هما المصدر الوحيد الذي تأسس عليه موقف هذا الفريق من الغزالي، فجاء حديثهم عنه تكرار لحديث ابن رشد بألفاظه وعباراته وزادوا عليه أقوالا وإلزامات لم يقل بها ابن رشد، وليس لها سند في تراث الغزالي، وعند التحقيق نجدها من قبيل الافتراءات تشيعًا لابن رشد وكراهية للغزالي، وقالوا: إن الغزالي قد عاند الحقائق العلمية ورفض البرهان والمنطق العقلي وهدم الفلسفة، وانتصر للدين وللمعجزة على حساب العلم والبرهان العقلي، ونحن قرأنا، وما زلنا نقرأ هذه الاتهامات الظالمة للغزالي ولتراثه تشيعًا لابن رشد بدعوى أن الغزالي يرفض منطق البرهان ويحارب التفكير العقلي انتصارا للدين على حساب الحقائق العلمية.

ونحن إذا بحثنا في الكتب التي تهاجم الغزالي بنفس المنهج الذي سلكه هؤلاء لأدمينا القلوب أسفا على ضياع الحقائق وسط هذا الزخم من الكتابات التي لا سند لها إلا سوء الفهم لمقاصد الغزالي وغاياته النبيلة التي

سعى لتأصيلها بمنطق البرهان وليس بمحاربته، ولعل متابعة هؤلاء لما كتبه المستشرقون عن الغزالي حذوا القذة بالقذة وتقليدهم الأعمى لمواقف المستشرقين من الفكر الإسلامي عمومًا قد حجب عنهم الرؤية الصافية لمقاصد الغزالي .

وكان الأولى بهم – علميًا ومنهجيًا– أن يقرءوا الغزالي في تراثه هو بدلا من متابعة المستشرقين من افتراءاتهم عليه وخاصة أن هؤلاء لم يقرءوا الغزالي قراءة كاملة ومستوعبة لتراثه كله بدليل أن أحكامهم عليه جاءت متناقضة مع ما صرح به الغزالي في العديد من مؤلفاته.

ونحن نجد نظيرا لهذه المواقف المتشيعة للأهواء أكثر من انتصارها للحق عند كثير من الدارسين الذين أسسوا أحكامهم على آراء نقلوهم عمن يحسنون الظن به، وليس لهذه الآراء في مجال النقد العلمي سند ولا نصيب وهذه الآفة قد شاعت بين الدارسين المحدثين وحسبهم في ذلك أنهم ينقلون هذا الرأي عمن يحسنون الظن به دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث في تراث الغزالي ليعرفوا هل في تراث الرجل ما يؤيد هذه الدعاوى أم أن تراثه يرفض هذه الاتهامات ويناقضها تصريحا لا تلميحًا.

ولعل موقف ابن رشد من الغزالي في "تهافت الاتهافت"

والاعتراضات التي واجه بها الغزالي في نقده للفلاسفة في بيانه لتهافتهم كان سندًا تاريخيًا لهذه الهجمة المعاصرة على الغزالي وعلى تراثه كله ممن يتشيعون لابن رشد.

ولا شك أن كلا من الغزالي وابن رشد من الشخصيات المؤثرة في تاريخ الفكر الإسلامي وأمثال هذه الشخصيات تحتاج ممن يتعرض لهم ناقدًا أو مؤيدا أن يكون على مستوى قامتهم ثقافة وعلمًا وسعة أفق، وأن يقرأهم قراءة كاملة قبل الحكم عليهم بما لم يحط به علما في تراثهم، وهذه آفة أبناء العصر من الباحثين عن الشهرة ولو على حساب الحقيقة التاريخية فلا يصح من باحث أن يقرأ كتابا واحدا أو كتابين للغزالي ثم يسارع بالحكم على تراث الغزالي كله بأنه ضد التفكير العقلي، أو أن الغزالي يحارب العقل ويرفض منطق البرهان، معتمدًا في ذلك إما على نصوص مبتسرة من سياقها العام أو على قول باطل يحكيه الغزالي في سياق مقصود ليبطل به قولا باطلا آخر ليبين لخصمه أن رأيك الباطل قد يبطله قول باطل آخر فما بالك لو عارضنا رأيك بما هو حق في ذاته... وفي واقع الأمر فإن الغزالي في مثل هذا الجدل لا يعبر عن رأيه هو وإنما يقصد بذلك بيان تهافت حجج الخصم وقصورها عن مواجهة الأقوال الباطلة، وهذا منهج سلكه الغزالي في تهافت الفلاسفة

"ليوضح أن المنهج الفلسفي الذي أدى بالفلاسفة إلى القول بقدم العالم أو إنكار البعث الجسماني أو عدم علم الله بالكليات منهج قاصر عن تأسيس العلم اليقيني في قضايا الإلهيات عموما؛ فلا يصح إذن أن نؤسس حكما عاما على تراث الغزالي كله بناء على أقواله أو المنهج الذي سلكه مع الفلاسفة في كتاب "تهافت الفلاسفة، بل ينبغي قراءة الغزالي في تراثه كله، إذا أردنا أن نصدر حكمًا عاما في مسألة من المسائل العلمية حتى يكون الحكم منصفًا ومنهجيًا، لأن الأحكام العامة التي تبناها هؤلاء يرفضها الغزالي بلسان الحال وبلسان المقال.

إذ كيف نتصور أن من يكتب مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ويصح في ميزان العقل أن نقول عنه إنه يرفض منطق البرهان أو يرفض أحكام العقل، وكيف نتصور أن من يكتب مدارك العقول، أو معيار العلم يحارب البرهان ويرفضه... وكيف نتصور أن من يرفع شأن البرهان إلى مستوى فرض الكفاية على المسلمين أن يصح في ميزان العقول أن يدعي أحد أنه ضد البرهان وضد التفكير العقلي.

من المعلوم لدى أهل هذه الصناعة أن نقد الفلسفة لا يأتي إلا من فيلسوف عالم بدروب الفن خبير بنقاط الضعف عارف بمناهج الصنعة التي

يكشف عن تهافتها حتى لا ينخدع بها أحد... وهـذا مـا صرح بـه الغـزالي في مقدمته لتهافت الفلاسفة حين قال: فلما رأيت هذا العرق مـن الحماقـة نابضًـا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتـاب ردًا عـلى الفلاسـفة القـدماء مبينا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم كاشفا عن غوائـل مـذهبهم وعوراتـه التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء، وهذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ونحن نكشف عن فنون مـا انخـدعوا بـه مـن التخاييـل والأباطيل ونبين أن كـل ذلـك تهويـل مـا وراءه... ولـذلك أنـا لا أدخـل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت فأكرر عليهم ما اعتقدوه مقطوعًا بإلزامات مختلفة"[1].

لقد تكلم الغزالي عن العقل ومكانته وشرفه وعلو منزلته في العديد مـن مؤلفاته، كما تكلم عن السببية في مواضع كثـيرة مـن تراثـه بأسـلوب ومـنهج يختلف تمامًا عن ذلك الأسلوب الجدلي الذي نقد به منهج الفلاسفة في كتـاب "التهافت" وتقتضي الأمانة العلمية أن تسـتقرئ موقـف الغـزالي مـن العقـل ومن السببية في هذه المؤلفات حتى يكون القارئ على بينة من الأمر، ومعلـوم أن مؤلفات الغزالي كثيرة ومتنوعة فبعضها ينتمي إلى علم الكلام، مثل إلجـام العوام عن علم الكلام، والقسطاس المستقيم وفيصـل التفرقـة بـين الإسـلام والزندقة، والمقصد الأسنى في معرفة أسماء الله الحسنى.

(١) راجع: تهافت الفلاسفة مقدمة ثالثة.

وبعضها ينتمي إلى التصوف مثل: المنقذ من الضلال، روضة الطالبين جواهر القرآن، ميزان العمل، الحكمة في مخلوقات الله.. الإحياء.

ونمط ثالث من تراثه ينتمي إلى مجال الفلسفة والمنطق مثل: مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، مدارك العقول، معيار العلم، معارج القدس، مشكاة الأنوار، فضلا عن كتبه في الفقه وأصول الفقه.

ولابد أن يتوقع الباحث تنوعًا في حديث الغزالي عن السببية والعقل حسب تنوع هذه المجالات المعرفية واختلاف مناهج البحث فيها، وهذا أمر ضروري؛ أن يتنوع الأسلوب والمنهج حسب الحقل المعرفي الذي يخوض فيه الباحث، أقول تنوع ولا أقول تناقضًا، والفارق كبير جدا بين دلالة العبارتين، واختلاف الأسلوب أو العبارة لا يعني بالضرورة اختلاف الهدف أو تناقضا في الموقف. فالمقاصد واحدة وإن اختلفت العبارة وتنوعت المناهج أو حسب عبارة الغزالي نفسه: فالمطلوب واحد والمقصود متيقن، وهذا يفرض على الباحث المنصف أن يفسر عبارة الغزالي في ضوء الهدف الذي يسعى إليه وفي ضوء الحقل المعرفي الذي يتحدث عنه وليس حسب هوى القارئ ومقاصده في تأويل أغراض الغزالي وتفسير عباراته.

لقد وضع الغزالي كتابه المستصفى في أصول الفقه الشافعي وجعل

مقدمته في علم المنطق كاشفا بذلك أهمية هذا العلم في البرهنة والاستدلال في العلوم الشرعية فضلا عن العلوم الأخرى، وبلغ من اهتمامه بفن البرهان أن جعل تعلم المنطق من فروض الكفايات، وصرح في عبارة واضحة، أن من لم يتعلم المنطق لا يوثق بعلمه، ومن المعروف في تاريخ الفكر الإسلامي أن الغزالي أول من أدخل المنطق في نسيج العلوم الإسلامية، ومزجه بها، ومن يطالع كتابه القسطاس المستقيم يدرك تمامًا أهمية هذا العلم ومكانته في تراث الغزالي كله.

لقد استطاع الغزالي أن يستخرج موازين الحق من الآيات القرآنية بواسطة الأشكال القياسية المعروفة في المنطق، فأشار إلى ما تضمنته بعض آيات القرآن من ميزان التلازم، وميزان التعادل، وميزان التعاند، وجعل اهتمامه بفن المنطق، أمرًا ضروريًا لاشتغاله بالفلسفة، باعتبار أن المنطق مقدمة ضرورية للفلسفة، ولابد لطالب الفلسفة أن يتسلح بأدواتها.

ولقد بلغ اهتمام الغزالي بفنون الاستدلال الفلسفي حدًا كبيرًا. حتى أن بعض تلامذته كابن العربي وغيره قد لامه على كثرة اهتمامه بتمحيص آراء الفلاسفة وتوضيح حجتهم، ربما أكثر من الفلاسفة أنفسهم، حتى قال ابن العربي، أن شيخنا دخل في بطن الفلسفة، ولما أراد أن يخرج منها ما قدر أو كما قال.

ولعل النصوص الكثيرة المتناثرة في مؤلفات الغزالي على تنوع حقولها المعرفية تغنينا عن الإلحاح على أهمية العقل في فكر الغزالي وفي تراثه كله، وتبطل هذه الدعاوى التى تتهمه بمحاربة العقل أو أنه رافض للبرهان.

يقول أبو حامد الغزالي شارحًا قيمة العقل بإزاء الشرع: اعلم أن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل، فالعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس وأيضا فالعقل كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغني البصر ما لم يكن شعاع من خارج ولن يغني الشعاع ما لم يكن بصر، وأيضا، فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذي يمده فما لم يكن زيت لم يحصل السراج وما لم يكن سراج لم يضيء زيت فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان متحدان [1] كما عقد فصلا في كتابه ميزان العمل بعنوان بيان شرف العقل وفضله أفاض الحديث بيان قيمة العقل وشرف العلم وحاجة المرء إلى كل منها العلم والعقل.

ويعقد الغزالي مقارنة مهمة بين العقل ووسائل لإدراك الأخرى ليبين

---

(١) معارج القدس ص ٩٥.

أفضلية العقل على ما سواه من وسائل الإدراك، وخاصة حاسة البصر باعتبارها أقوى الحواس الخمسة وربما كانت أكثرها دلالة على المطلوب، فيبين أوجه النقصان التي تعتري حاسة البصر إذا ما قورن بالعقل ويحصر أوجه النقص في حاسة البصر في سبعة أشياء يبرأ منها العقل تمامًا ثم يمتاز العقل عن حاسة البصر بخصائص تجعله جديرا بأن يسمي وحده "النور" دون جميع الحواس فإذا كانت العين لا تبصر نفسها كان العقل يدرك غيره ويدرك نفسه، ويدرك صفات نفسه إذ يدرك نفسه عالمًا قادرًا ويدرك علمه بعلمه لنفسه.

٢- والعين لا تدرك ما وراء الحجاب ولا ما قرب منها قربا مفرطا ولا ما بعد عنها، لكن العقل يستوي عنده القريب والبعيد، ويعرج في طرفة إلى أعلى السماوات رقيا وينزل في لحظة إلى تخوم الأرض هويًا كما أن العقل يتصرف في العرش والكرسي، وما وراء حجب السماوات وفي الملأ الأعلى والملكوت كتصرفه في عالمه الخاص به ... بل الحقائق كلها لا تحجب عن العقل.

٣- والعين لا تدرك من الأشياء إلا ظاهرها وسطوحها، دون باطنها، والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها، ويدرك حقائقها وأرواحها ويستنبط أسبابها وعللها، وأنها مما حدثت وكيف حدثت.

٤- والعين تبصر بعض الموجودات وتقصر عن إدراك كثير من الأشياء المحسوسة كالأصوات والطعوم والروائح، أما العقل فإن جميع الموجودات في مجال إدراكه سواء حيث يتصرف في جميعها ويصدر عليها حكمًا جازمًا، لأن الأسرار الباطنة عنده ظاهرة، والمعاني الخفية عنده جلية.

٥- والعين لا تبصر ما لا نهاية له، أما العقل فيكفيه شرفًا أن يدرك المعقولات والمعقولات لا نهاية لها.

وينتهي الغزالي من هذه المقارنة الرائعة إلى تأسيس قضية جازمة بنى عليها موقفه الفكري كله فيقول: فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه..." ولكن تجرد العقل عن نوازع الوهم والخيال أمر عسير جدًا- كما يرى الغزالي- لكثرة ما يصيب العقل منها، ولا يحجب العقل عن إدراك الحقائق على ما هي عليه إلا غلبة الوهم والخيال الذي يشبه جفون العين حين يغمضها الإنسان فإنها تحجب رؤية العين عن الإبصار، وكذلك غلبة الوهم والخيال تحجب العقل عن إدراك الحقائق كما هي.

لقد اهتم الغزالي في نظريته للمعرفة بالتفرقة بين أنواع المدركات وأنواع العالم المدرك نفسه، ووظيفة وسائل الإدراك حسب إمكاناتها، فالبصر خاص

بعالم المرئيات والسمع خاص بعالم الأصوات وهكذا يدرك ما يخصه، وبدأ بأن فرق تفرقة حاسمة بين المعرفة الدينية والشرعية والمعرفة المتعلقة بظواهر الأشياء (عالم الشهادة) فالإنسان ولد على الفطرة جاهلا بما حوله من أشياء لكنه مستعد لتقبل لنواع المعارف، فلا تلبث إدراكلته أن تتنوع بتنوع الموجودات فالحواس الخمسة يتعامل فيها مع عالم المحسوسات، أما قوة التمييز فتدرك ما فوق المحسوسات، وما هو زائد علهيا، أما العقل فيدرك الواجب والممكن والمستحيل وهي أمور إدراكية معقولة لا تنالها الحواس بسبب ما وإلى هنا قد يتفق الغزالي مع جميع الفلاسفة وأصحاب الرأي في قضية المعرفة، لكنه ينفرد عن الحسيين والعقليين بإضافة مستوى أرقى للمعرفة قد تعجز عن إدراكه العقول ألا وهو مستوى إدراك الغيبيات، وهذا المستوى من الإدراك يمثل مرتبة خاصة لا تناله إلا بنور النبوة، وهذا المستوى لا يتناقض -عند الغزالي- مع ما سبقه من مستويات إدراكية أخرى بل هو مكمل لما سبق منها، وليس مناقضا لها، وليس الإيمان بهذا المستوى إنكارا لما نصل إلى إدراكه بعقولنا، أو بحواسنا، ويقدم الغزالي مثالا توضيحيا لذلك فيقول فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة وجاء من يقول بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أني أقلب العصا ثعبانا وقلبها ثعبانا وشاهدت ذلك

منه لم أشك في معرفتي أبدا بأن العشرة أكثر من الثلاثة وكل ما أفعله أن أبدي تعجبي من فعله الذي قلب به العصا ثعبانا، أما أن أشك فيما علمته يقينًا بأن العشرة أكثر من الثلاثة فلا سبيل أبدًا إلى ذلك[1].

وهذا المستوى من المعرفة الغيبية الذي يتحدث عنه الغزالي خاص بالنبوة، وما يتلقاه الأنبياء عن طريق الوحي سواء كان الوحى إلهامًا أو رؤيا منامية أو بالوحي المباشر عن طريق جبريل، وهذه المعارف الغيبية لا تتعارض أبدا مع المستويات المعرفية الأخرى التي أدركناها بعقولنا أو تعرفنا عليها بحواسنا، وإذا ظن ظان أن المعارف التي تصلنا عن طريق النبوة تتعارض مع المعارف العقلية أو ادعى أن الجمع بينهما غير ممكن فإن هذا الظن سببه عمي في عين البصيرة، لأن الداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل لا يلتفت إليه

والمكتفى بمجرد العقل معزولا عن أنوار القرآن والسنة مغرور ندعوا له بالهداية، فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعا بين الأصلين فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية.

---

(١) راجع المنقذ، ٦٨ بتصرف.

ويحرص الغزالي في مؤلفاته الكثيرة على أن يجمع بين المعارف العقلية والمعارف الدينية ويلوم من يظن أن بينهما تعارضا من نوع ما، ولا يمل من تكرار الإشارة إلى ضرورة الجمع بينهما بل أحيانا يفضل أن يتأول النص إذا عارضه برهان عقلي كما سيتضح ذلك في البحث الخاص بالتأويل، لكننا نود أن نخلص من هذا التمهيد عن مكانة العقل في فلسفة الغزالي إلى توضيح موقفه من وجود السببية .

فهل أنكر الغزالي مبدأ السببية أم أن علاقة الأسباب بمسبباتها لها مفهوم خاص في فلسفة الغزالي بصفة خاصة.

وجدير بالذكر هنا أن الغزالي في تهافت الفلاسفة لم يكن معنيا بتجلية موقفه من السببية كعقيدة يؤمن بها بقدر ما كان مهتما بدحض موقف الفلاسفة في قولهم بالحتمية الطبيعية والضرورة العقلية بين الأسباب والمسببات خارج نطاق القدرة الإلهية، أما في بقية كتبه الكلامية والصوفية فتجد الغزالي يتكلم عن السببية بأسلوب يختلف تمامًا عما هو موجود في تهافت الفلاسفة: حيث يكون الغزالي أكثر حرصًا على تقرير القواعد الأساسية في فهم حكمة الله في مخلوقاته وفهم السنن الإلهية السارية في ملك الله، والتي لا تتخلف أبدًا عن مسار الحكمة، ومن أهم هذه السنن هي علاقة

الأسباب بمسبباتها التي يـرى أنهـا سـنة الله في كونـه، وهـي عنـده أوامـر الله الكونية التي لا تتخلف أبدًا، وهنا يجب أن نفرق في فهم موقـف الغـزالي بـين أمرين على جانب من الأهمية:

الأمر الأول: إيمان الغزالي المطلق بقانون السـببية لأن ذلـك سـنة الله في كونه وهى عنده مفاتيح غيب الله كما أسماها هو بنفسه.

الأمر الثاني: أن هذه الأسباب الكونية هل هي فاعلة بذاتها أم هى فاعلة بما أودعه الله فيها من خصائص فطرها عليهـا وجعلهـا طبيعـة فيهـا إن شـاء سلبها فلا تفعل وإن شاء جعلهـا فاعلـة، ومنحهـا صـفة الثبـات والإطـراد ليستقيم نظام العالم بها، كما قال سبحانه ﴿ سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾

لقد فهم الفلاسفة الأسباب على أنها فاعلة بطبعها وأنه لا توجد فوقهـا قوة قاهرة تستطيع أن تمنعها من الفعل، فالنار محرقة بطبعها ضرورة ولا مجال عندهم للقول بقوة خارجة عن النار تمنعها من الإحراق إذا أرادت، ومن هنـا قالوا: بالعلاقة الحتمية أو بالضرورة الطبيعية.

أما الغزالي فإن المنطلقات التي تناول بها قضية السببية تختلف في أصولها وأهدافها عن منطلقات الفلاسفة فإن الغزالي يؤمن بقانون السببية، ويـرى أن

النار محرقة ولكن الإحراق ليس فعلا ذاتيا للنار بل هو أثر من آثار الخالق الحكيم، أودعه النار لتكون حارقة به، ولو شاء لسلبها هذا الأثر فلا يحدث الإحراق.

ثم يفسر اقتران الإحراق بالنار الذي نشاهده عادة بأن هذا الاقتران عادي وليس ضروريا ولا اضطراريا، ونحن نشاهد فعل الاحتراق عند ملاقاة القطن للنار، ولكن لا نشاهد الأثر المحرق الذي ينتقل من النار إلى القطن فيفعل فيها الإحراق وإنما هي جميعا العادة وتكرارها فقط.

ولا يملك أحدنا دليلا عقليا على أن النار هي المحرقة بذاتها إلا مجرد تكرار العادة واطراد المشاهدة، وهكذا يصور الغزالي القضية فيقول في تهافت الفلاسفة: الاقتران بين ما يعتبر في العادة سببا وبين ما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا... فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، كالري والشرب والأكل والشبع، والشفاء وشرب الدواء، فإن اقتران هذه الأشياء عنده ليس ضروريا وإنما هو لما سبق من تقدير الله، والله يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفوت بل في المقدور خلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة عند جز

الرقبة، ويسوق الغزالي مثال النار واحتراق القطن فيقول أن الاحتراق حاصل عند ملاقاة القطن للنار وليس بالنار ومجرد المشاهدة للاحتراق عند الملاقاة ليس دليلا على أن النار هي الفاعلة بل هو دليل على أن الاحتراق وقع عند الملاقاة فقط، وكذلك سقوط المطر عند تكاثر السحب والشبع عند الأكل والشفاء عند تناول الدواء... الخ.

والغزالي في كتبه الأخرى يصرح بأن قانون السببية ساري في هذا العالم الأرضي ما عظم منه وما صغر كما أنه سارى المفعول في عالم الأفلاك وعلاقتها بالعالم الأرضى على سواء وأن الله خلق هذه الأسباب وأودعها خاصية التأثير في مسبباتها باعتبارها أوامره الكونية ويشرح قوله تعالى: ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ ﴾ بمعنى تنزل أسباب الموجودات في عالم الشهادة ومعرفة مفاتيح هذه المسببات إنما تؤثر من عالم الأسباب.

ويعتبر الغزالي هذه الآية من الآي التي هي أم الكتاب "وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو" ومن قام عنده البرهان طلب معنى يحمل المفاتيح عليه، وقد اهتدى الفلاسفة إليه لو أضافوا ذلك إلى رب العزة، فإن الأسباب ومسبباتها علمها عز وجل قبل كونها علمًا بدقائقها لا يعدوه... ويسوق مثالا

يقـرب بـه ذلـك إلى عقولنـا فيقـول: وإن أردت مثـالا عـلى ذلـك... فـالخبز لا يكون خبزًا إلا بعد أن يكون عجينًا، ولا يصح أن يكون عجينا مـا لم يكـن دقيقًا، ولا يصح أن يكون دقيقًا ما لم يكن قمحًا، فلابد من الطحـن والعجـن والخبز ولابد من الرحى ومن محرك للرحى... فهـذه أسـباب ضروريـة لابـد منها فهكذا فأفهم الباري مع عللـه تبـارك وتعـالى: فالأسـباب هـي المفـاتيح والمسببات هي المفتوحات بها، ولا يصح أن يستولي علهيا غيره سبحانه ومـن علم بعضها فبتعليمه سبحانه.

ثـم يقـول في موضـع آخـر: فالحركـات السـببية للمسـببات سلاسـل تنتهـي إلى الحركـة... فالإنسـان إنـما يجهـل مـا يقـع في المسـتقبل بجهلـه بالأسباب [1].

وعلى هذا النحو يصور الغزالي قـانون السـببية ويوضـح أثـره في نظـام الكون وأنه مفتاح لابد منه لكشف أسرار هذا العالم وبدون هذا المفتـاح يظـل العالم كله مجهولا أمام العقل ولا نعرف منه شيئًا إلا بقدر ما تكتشف فيـه مـن أسباب ومسببات.

(١) راجع معراج السالكين من ٢٥٦، ٢٦٢.

الغزالي ومبدأ الضرورة

من المعلوم أن الفلاسفة يقولون بالحتمية الطبيعية والضرورة السببية وأن اقتران الأسباب بالمسببات أمر ضروري لا يجوز تخلفه بناء على أن الطبيعة مكتفية بذاتها لا تحتاج إلى قدرة خارجة عنها متعالية عليها؛ ولذلك فإن الأسباب الطبيعية هي الفاعلة بذاتها عندهم .

وقد اهتم الغزالي بأمرين، اهتم أولاً بإبطال قول الفلاسفة بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات علاقة ضرورية، واهتم بنفس القدر بإبطال قولهم إن الفاعل الحقيقي هو السبب وليس وراءه فاعل خارج عنه هو (الله) فموقف الغزالي هنا يتعلق بقضايا منهجية تعلق بها الفلاسفة أكثر مما يتعلق بإبطال مبدأ السببية في ذاته، أن الغزالي يريد أن يقول للفلاسفة إن منهجهم في إثبات فاعلية الأسباب وإثبات مبدأ الضرورة لا يوصل إلى يقين بل يتطرق إليه الشك بل الإبطال والنقض، وهذا أمر مهم جدًّا، ينبغي أن يتنبه إليه الباحثون؛ لأن الفارق كبير بين القول بأن الغزالي ينكر مبدأ السببية والقول بأنه يبطل منهج الفلاسفة في قولهم بفاعلية السبب أو بالضرورة والحتمية .

١ - فبدأ أولا بإبطال قولهم إن السبب هو الفاعل الحقيقي، وأن النار هي فاعلة الإحراق مستخدما نفس المنهج الجدلي الذي سلكه الفلاسفة في فلسفتهم الطبيعية كلها . ذلك أن الفاعل في عرف الفلاسفة لا يصدر عنه الفعل ولا يسمى فاعلا حقيقيا إلا إذا كان متمتعًا بصفات الفاعل الحقيقي وهي الإرادة والحياة، والعلم، والقدرة على الفعل؛ ولأن هذه الصفات الأربعة منفية عن الأسباب الطبيعية؛ لأنها في ذاتها جماد، فلا يصح أن نصفها بالفاعل الحقيقي؛ " لأن حد الفاعل هو " من يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد"[1]؛ ولذلك فإن الإرادة والعلم شرطان أساسيان في كل من يسمى فاعلاً فضلا عن الحياة، وهنا يمكن القول بأن الغزالي يفرق بوضوح بين ما يسمى فاعلا على الحقيقة وما يسمى سببا، فنستطيع القول مثلا بأن النار سبب في الإحراق لكنها ليست فاعلة للاحتراق، ونقول إن السراج سبب في الضوء لكنه ليس فاعلا له، وإذا كان البعض يسمى السراج أو النار فاعلا فليس ذلك إلا من قبيل التوسع في الاستعمال اللغوي لأن كلا منهما ليس فاعلا على الحقيقة، وهذا التجوز في الاستعمال لا ينبغي أن يلغى الفروق الحقيقية بين السبب والفاعل الحقيقي، فلا يكون الفاعل فاعلا لمجرد كونه سببا بل لا بد أن يكون الفاعل حيا ومريدا ومختارًا وعالمًا، وهذا يخرج الأسباب الطبيعية كلها أن تكون فاعلة على

(١) راجع التهافت ، ص ٣٨-٣٩ .

الحقيقة ،وأن كنا نطلق عليها ذلك، فهذا من قبيل التوسع في الاستعمال اللغوي فقط ويبقى الفرق كبيرا بين ما يسمى فاعلا[1] وما يسمى سببا، ويؤكد الغزالي فكرته هذه بأن الفلاسفة لا يملكون دليلا على رأيهم إلا مجرد المشاهدة وتكرار المشاهدة لاحتراق القطن عند ملاقاة النار، وهذا إن دل فإنها يدل على حصول الاحتراق عند ملاقاة القطن للنار فقط، ولا تدل على أن النار هي فاعلة للإحراق .

٢- ولقد أبطل الغزالى فكرة الاقتران الضروري بين السبب والنتيجة بأن فرق بين مستويين في النظر إلى هذه المسألة .

المستوى المادي الذي فسر به الفلاسفة علاقة الأسباب بنتائجها كما يرونها في عالم الطبيعة حيث يقولون إن الأسباب الطبيعية مكتفية بذاتها في إحداث مسبباتها ضرورة، وأن النتائج لا تتخلف عن أسبابها .

المستوى الثاني، وهو التصور الديني الذي يفرق بين ما يسمى أسبابا قريبة للظواهر الطبيعية وأسباب أخرى بعيدة ،وأن الأسباب القريبة خاضعة في أفعالها للأسباب البعيدة، وأن هناك سلسلة من الأسباب والمسببات تنتهي إلى السبب الحقيقي وهو الله . والفرق بين المستويين أن الفلاسفة يكتفون

---

(١) التهافت : ص ٩٧

بالسبب المباشر للظاهرة (السبب القريب) ويجعلونه فاعلاً بطبعه دون إرادة ولا اختيار، أما في المستوى الثاني فإن السبب القريب ليس فاعلا بل منفعل لسبب أعلى منه وتستمر سلسلة الأسباب إلى أن تنتهي إلى الفاعل الحقيقي وهو الله، وتظل القدرة الإلهية ممسكة بمقادير الأمور في سلسلة الأسباب والمسببات إلى أن تنتهي إلى السبب الأول (ألا له الخلق والأمر)، ويظل التقدير الإلهي هو المحيط بالعالم كله ،وتظل طلاقة القدرة فاعلة بالأسباب ما قرب منها وما بعد. ومن هنا لا يحق القول بالاقتران الضروري الحتمي بين الأسباب القريبة أوالبعيدة، ونتائجها؛ لأن طلاقة القدرة الإلهية وعموم الإرادة حاكمة على الأسباب إن شاءت أمسكتها عن الفعل، وإن شاءت وهبتها الأثر فينفعل بها أو ينفعل لها المسبب، ويفطن الغزالي إلى قضية على جانب من الأهمية، فربما يسأل أحدهم ألا يؤدي ذلك التصور إلى القول بالفوضى وعدم النظام في العالم ما دام العقل يقبل هذا التصور ...؟

وهذا ما تقول به الفلاسفة . لكن الغزالي يطرح على نفسه كل الاعتراضات الممكنة عقلاً ويضعها كلها في مقام واحد ويرد عليها بأن الله تعالى أجرى سنته في كونه على مقتضى حكمته التي تضع كل شيء في مكانه اللائق بحاله، فلا ترى في خلق الرحمن من تفاوت، إنا كل شيء خلقناه بقدر، ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق .

ويظهر واضحا من كل ما رد به الغزالي على الفلاسفة أنه كان يستعمل نفس منهجهم المنطقي الأقرب إلى الجدل منه إلى البرهان، وأنه برع في محاورتهم بأسلوبهم ليوضح لهم أن منهجهم في هذه القضية ليس برهانيًّا كما يزعمون، وأن من اليسير على الخصم أن يكدر عليهم مذهبهم، ويمكن أن نستخلص من حواره معهم بعض النقاط الأساسية .

١- أن مذهبهم في القول بالأسباب الطبيعية عاجز عن التفسير المنطقي للحوادث، ولنه لا فرق بين أن يكون الطبع أو الأثر الفاعل كامنا في الأسباب القريبة أو الأسباب البعيدة التي يسميها الفلاسفة بالمبادئ الأولى كالأفلاك .

٢- أن ما يسميه الفلاسفة أسبابًا فاعلة ليست فاعلة على الحقيقة وإنما هي فاعلة على التوسع في المجاز اللغوي فقط؛ لأن الفاعل الحقيقي لا بد أن يكون مريدًا عالمًا مختارًا وهو الله .

٣- تبين مما سبق أن اقتران الأسباب بالمسببات خاضعة لإرادة السبب الأول أو الفاعل الحقيقي (الله) وليس هناك حتمية ولا ضرورة، بل هي في قبضة المشيئة الإلهية، إن شاء منعها فتقع المعجزة والخوارق إن شاء منحها فتقع المسببات .

السببية إحدى تجليات الحكمة الإلهية:

من قراءتنا لفكر الغزالي المتنوع والمتشعب إلى آفاق ينتمي الكثير منها إلى ما يسمى بعالم الأمر نجد أن إيمان الغزالي بقانون السببية جزء لا يتجزأ من عقيدته الإسلامية وهو عنصر أساس في تكوينه الثقافي، فهو يؤمن بأن السببية في جوهرها هي إحدى تجليات حكمة الخالق سبحانه التي عبر عنها القرآن الكريم في الكثير من الآيات، كما دلت عليها مفردات عالم الخلق من سمائه إلى أرضه، ولا عجب أن يفرد الغزالي مؤلفًا مستقلاً هو " الحكمة في مخلوقات الله " ينبه فيه إلى مظاهر هذه الحكمة الإلهية وتجلياتها في بديع صنعه وقد حمل هذا المؤلف عنوانًا يصرح بعقيدة الرجل في حكمة الخالق سبحانه التي يتجلى الكثير منها في مبدأ السببية باعتباره سنة الله الثابتة والمطردة والخاضعة في نفس الوقت للمشيئة والقدرة الإلهية، وأن ربط الأسباب بمسبباتها في شكل قانون إلهي إنما هو من قدر الله ليستقر نظام العالم في عقلية المؤمن وليستقر في عقلية المؤمن أن من طلب النتائج فيجب عليه أن يبدأ بالأخذ في الأسباب، وأن من طلب الحصاد بغير زرع فقد طلب المستحيل في قانون الحكمة الإلهية .

ومن اللافت للنظر أن قانون السببية يحكم فكر الغزالي كله سواء ما

يتصل منه بعالم الخلق أو ما يتصل منه بعالم الأمر، وأن اختلاف الأسباب في العالمين يترتب عليه اختلاف نتائجها، ومما يثير الدهشة أنه يفسر خواطر النفس الإنسانية في ضوء إيهانه بقانون السببية، وأن اختلاف الخواطر دليل على اختلاف أسبابها من جانب وهي في ذاتها مقدمات يترتب عليها اختلاف نتائجها من جانب آخر " ... فنحن نصادف في قلوبنا خواطر مختلفة، إذ يدعو بعضها إلى اتباع الهوى وبعضها يدعو إلى مخالفته ،وهذه خواطر مختلفة بدليل اختلاف مقتضياتها، وهي مفتقرة إلى أسباب لأنها حادثة، والمختلفات أسبابها نتائجها أيضا مختلفة، فسمى الشرع السبب الذي يحصل منه إلهام ملكا، والذي يحصل منه وسواس شيطانا، والإلهام عبارة عن الخاطر الباعث على الخير، والوسواس عبارة عن الخاطر الباعث على الشر، والملك والشيطان عبارة عن أسبابهما .

وقد يكون السبب واحدًا لكن القابل للانفعال به مختلف فيتبع ذلك اختلاف النتائج " ... فالنار يستنير بها في جوانب البيت لكن يسودُّ بها سقفه، فنعلم أن النور يخالف السواد ونعلم في الوقت نفسه أن سبب النور يخالف سبب السواد حيث إن سبب النور هو ضوء النار وأن سبب سواد السقف هو دخانها "[1].

(١) انظر : قانون التأويل بتحقيق : زاهد الكوثري، ص ١٣ ، ط العطار، سنة ١٩٤٠ .

وهذا كله من تقدير الخالق في اختلاف القابل مع وحدة السبب .

إن نظرة الغزالي إلى الكون مؤسسة على الإيمان بالحكمة في خلق العالم على نظام ثابت ومطرد بحيث تؤدي كل جزئية فيه وظيفتها على أحسن وجه ممكن في الحكمة الإلهية، ومن تمام هذا النظام اطراد قانون السببية بحيث لا يتخلف أبدا إلا بإرادة الخالق في تأييد الأنبياء بالمعجزة، وطردا لهذا النظام الثابت نجد نظرة الغزالي إلى الأسباب تمر بمستويات ثلاثة يخضع لها قانون السببية :

المستوى الأول : ويمثل له الغزالي بمجموعة من الأمثلة التي يرى فيها ارتباط الأسباب بنتائجها مطردا بتقدير الله له ليستقر في عقلية الإنسان أن عمار الكون وشئون الحياة لا بد فيها من الأخذ بالأسباب ووضع لهذه القاعدة قانونا إلهيا وهو قوله تعالى : ﴿ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا ﴾ ، فالخبز قبل أن يصل إلى فم الإنسان في صورة الطعام لا بد أن يمر بمراحل يحكمها قانون السببية، فلا بد من وضع البذرة في أرض صالحة للإنبات ولابد من تعهدها ورعايتها بالسقي، ثم تمر بعد ذلك بمراحل الحصاد والطحن والعجن والخبز على النار، ثم لا بد من تناولها باليد لتوضع في الفم ثم تمضغ ثم تمر بمراحل الهضم ثم تمثيل الغذاء . وهذه المراحل كلها هي من

تقدير الله في ربط النتائج بأسبابها كنظام أساس لعمار الكون، ومن هنا فمن طلب الشبع بغير الأخذ في أسبابه من تناول الطعام ومضغه فهو طالب للمستحيل، ومن طلب الولد بغير مباشرة زوجته الصالحة للإنجاب فقد طلب المستحيل، وما ذلك إلا لأن القدر الإلهي قد ربط الأمور بأسبابها، قال تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾، و﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ .

في ضوء هذا التفسير لنظام الكون نجد الغزالي يشرح المصطلحات الثلاثة : الحكم الإلهي، القضاء الإلهي، القدر الإلهي بما يوضح أن الكل خاضع للمشيئة، وأن المشيئة تعمل بمقتضى الحكمة والإرادة .

فالحكم هو التدبير الإلهي للكون بوضع الأسباب الكلية لتكون مؤهلة لأن تتوجه بالتأثير في مسبباتها بما قدره الله فيها من آثار فاعلة بقدرته تعالى . وهذا التقدير يتعالى على حدود الزمان والمكان عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى : ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾.

أما القضاء فهو الوضع الكلي للأسباب الكلية الدائمة وربطها بمسبباتها كعالم الأفلاك، والسماء والأرض وحركات الأفلاك الدائمة فهذه

كلها أسباب كلية لا تتحول ولا تتغير إلى أن يبلغ كتاب العالم أجله، وهذه المرحلة سابقة على وجود الزمن.

وأما القدر فيعني : توجه هذه الأسباب الكلية بحركاتها المتناسبة المحسوبة المقدرة إلى مسبباتها الحادثة عنها لحظة بعد لحظة حسب تقدير الله لها، وهذه المرحلة تقلع داخل الزمن؛ لأنها عبارة عن متابعة مستمرة للأسباب الكلية وملاحقتها لمسبباتها لتقع وتبرز من حيز الإمكان إلى حيز الوجود الفعلي، وبهذا التصور الثلاثي يربط الغزالي بين عالم الأمر وعالم الخلق ربطا محكما، فما في عالم الخلق إنما هو إبراز وظهور لما في عالم الأمر والقضية عنده لخصها القرآن الكريم في قوله تعالى : ألا له الخلق والأمر وفي قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾.

وربما فهم البعض من قراءة بعض كتب الغزالي أن الرجل يرى تأثيرا للأفلاك أو النجوم بل إن البعض صرح باتهام الغزالي بذلك . لكن الغزالي بعيد كل البعد عن أن ينسب فعلا حقيقيا، أو أثرا في هذا العالم بعيدا عن قدرة الله .

وإذا كان الرجل قد أشار في بعض مؤلفاته إلى شيء من ذلك فينبغي أن يفهم هذا في ضوء نظرية الغزالي العامة عن سلسلة الأسباب التي تبدأ

بالسبب القريب كاحتراق القطن بالنار ثم تمر هذه السلسلة بأسباب أخرى وسيطة - ومن بينها الأفلاك والنجوم - لتنتهي إلى مسبب الأسباب كلها- القريب منها والبعيد - إنما هي من قدر الله وبمقتضى حكمته وتقديره، وأنها تؤثر في مسبباتها بما قدره الله فيها وبما قدره الله لها.

وقد يكون مفيدًا للتأكيد على إيمان الغزالي بمبدأ السببية أن نشير هنا أن قدرة الله وقدره ساريان في أجزاء هذا العالم ما دق منه وما عظم، وأن من تقدير الله في العالم أن يسير حسب النظام الكلي الذي قضاه الله له أزلا، وتظهر ملامح هذه النظرة بوضوح في تصريح الغزالي المتكرر وأحيانا في إشاراته وتلميحاته بأن مظاهر القدرة واطراد السنن يتجلي في أمور ثلاثة :

١ - أن سلسلة الأسباب وترابطها الواضحة في هذا الكون هي من صنع الله ومن تقديره وأنها تعمل وفق إرادته ومشيئته، والاطراد الملحوظ بين الأسباب ونتائجها هي من خلق الله وتقديره، فهو سبحانه كما جعل الطاعة مكفرة للمعصية جعل الماء مزيلا للعطش، وجعل الدواء مزيلاً للألم، وأمر الإنسان بالنظر العقلي في ملك الله وملكوته لينظر كيف تنتج الأسباب نتائجها لأن كلها آيات الله، ومبثوثة في كونه دالة عليه، وهي في نفس الوقت تجليات لصفات الخالق في خلقه .

أن تكرار الارتباط بين الأسباب والمسميات لا يمنح السبب صفة الفاعل الحقيقي بل يدل على أن العقل وقع أسيرا للعادة فلم ينظر إلى ما وراءها من أسباب بعيدة هي الفاعل الحقيقي والسبب القريب أشبه بالشرط في حصول النتيجة وليس سببا حقيقيا والشروط تصاحب الفعل، وليست هي الفاعلة ،ومن شروط صحة الفاعل تقدم الشروط المصححة للفعل، وهكذا نجد في سلسلة مخلوقات الله بعضها شرط / في حصول البعض الآخر . فمباشرة الزوج لامرأته شرط في حصول الولد، وتعهد البذر والزرع شرط في حصول الثمرة، قال تعالى : ﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ ۝ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ۝ عَلَىٰ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ۝ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ۝ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ۝ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ۝ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ۝ أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ ۝ أَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ ۝ لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ۝ أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ۝ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ ۝ نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكِرَةً وَمَتَاعًا لِّلْمُقْوِينَ ﴾[1]

---

(١) الواقعة الآيات [٥٨-٧٣].

وهلم جرًّا . وبمراجعة كتاب المقصد الأسنى في معرفة أسماء الله الحسنى للغزالي تقرأ فيه إزاء كل اسم من أسمائه الحسنى ما يناسب أثره في هذا العالم من حسن التدبير وحفظ الوجود على الموجود، وأن كل موجود فقير بذاته إلى الله ليحفظ عليه وجوده بما سنه للإنسان من سنن وقوانين أرشده إليها لتكون شرطا لحفظ وجوده، وتقرأ ذلك بالتفصيل في شرحه لمعنى اسمه تعالى الحكم، الملك، الحفيظ، فهو الملك الذي يستغنى بذاته وصفاته عن كل موجود ولا يستغنى عنه شيء في شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في وجوده ولا في بقاء وجوده، وما من شيء إلا وهو محتاج في نفسه إلى موجد يوجده ويبقيه ويديم أوصافه، فالإنسان في نفسه هالك لولا تفضل الله بالإبقاء، والإنسان في نفسه ناقص لولا تفضل الله عليه بتحسين الخلقة، وتكميلها، وهو في نفسه فقير لولا تفضل الله عليه بالغنى، وكل هذا خاضع لسلطان المشيئة وتقديرها [1].

إن التعرف على رأي الغزالي في السببية ينبغي تلمسه في مؤلفاته الأخرى غير التهافت كما سبق أن أشرت إلى ذلك ومن أهمها كتابه الرائع المقصد الأسنى، والإحياء، خاصة في مقام حديثه عن معنى التوحيد ومعنى التوكل

---

(1) راجع شرح الأسماء المشار إليها في المقصد الأسنى .

في الربع الأول من هذا السفر العظيم، حيث يشرح للقارئ مراتب الناس في نظرتهم إلى قانون السببية، فمنهم من ينظر إلى الأسباب الوهمية ويراها أسبابا حقيقة كمن ينظر إلى القلم في يد الكاتب، ويقول إن القلم هو الكاتب وفاعل الكتابة، ومنهم من ينظر إلى ما هو أبعد فيسند الكتابة إلى اليد، ومنهم من ينظر إلى السبب الحقيقي فينسب الكتابة إلى إرادة الكاتب، وبين هذه المستويات تتفاوت مراتب الناس وأقدارهم بالنظر إلى الأسباب الوهمية والأسباب الوسيطة والسبب الحقيقي، ولقد ساعد الغزالي على هذا التصور المحكم أنه بدأ نظرته إلى السببية انطلاقا من نظرته إلى دقة النظام الذي رآه في هذا العالم ومن الإشارات القرآنية إلى تجليات الحكمة الإلهية في كل جزئية منه فلاحظ السببية واضحة في كل مستويات الوجود، ورأى النظام الكوني كله مؤسس عليها باعتبارها سنة الله في كونه وأن كل ما خلا الله خاضع لقانون السببية، ولا يباشر المخلوق عمله إلا منطلقًا من إيمانه بالسببية، ولا يخرج عن هذا القانون إلا مسبب الأسباب وهو الله سبحانه وحده .

ولم يغب عن ذهن الغزالي أهمية الأخذ بالأسباب كقانون إلهي وسنة كونية وهو يتكلم في أدق مسائل التصوف الذي يجسد في كل مستوياته العلمية والعملية أسمى مقامات الجوانب الروحية في الإسلام، نعم لم يغب

عن الغزالي أهمية الأخذ بالأسباب وهو يعيش تجربته الروحية، فنجده يتكلم في سفره العظيم " إحياء علوم الدين " عن التوحيد الخالص وأنه لا يتعارض أبدًا مع الأخذ بسنن الله في كونه من الانصياع لمبدأ الأخذ بالأسباب، ونجده يتكلم عن التوكل ومستوياته وأقدام السالكين فيه فيجعل الأخذ بالأسباب من علامات المتوكلين وأن ترك الأسباب من علامات المتواكلين، ويسوق في تأكيده لقضية السببية أمثلة رائعة تبين لك أن العالم كله خاضع لسلسلة الأسباب والمسببات التي تنتهي كلها إلى الله سبحانه وتعالى، وأن كل ما في العالم مسخرات بأمره، وأن له الخلق والأمر وأن الواقفين عند السبب القريب غائبون عن النظر إلى من بيده ملكوت كل شيء .

وسوف أجتزئ نصًا من الإحياء " من باب التوكل " ليقف القارئ على أهمية الإيمان بالسببية كقانون إلهي ناظم لكل ما في الكون، يقول الغزالي " .... والأسباب التي بها يجلب النفع على ثلاث درجات؛ مقطوع به، ومظنون ظنا يوثق به، وموهوم وهما لا تثق النفس به ثقة تامة ولا تطمئن إليه .

١ - فالمقطوع به وذلك مثل الأسباب التي ارتبطت المسببات بها بتقدير الله ومشيئته ارتباطا مطردا لا يتخلف، ويضرب مثلا واقعيا لذلك بالطعام

أمام الجائع، فلا بد من أن يمد اليد لتناول الطعام ومضغه وابتلاعه، ومن ترك الأخذ بهذه الأسباب مدعيا أنه متوكل، ويدعى أن التوكل يستدعي عدم الأخذ بالأسباب فهو ليس متوكلا، بل هذا يسميه الغزالي " جنون محض، وليس من التوكل في شيء، وجهل بسنن الله تعالى المطردة في كونه .

٢- الدرجة الثانية: وهي الأسباب المظنونة وليست بمتيقنة، ولكن الغالب عليها أن المسببات لا تحصل بدونها، كالذي يفارق البلاد ويسكن الصحراء، أو يقيم بالبادية التي لا يسكنها أحد، ويكون بسفره إليها بغير زاد معتمدًا على أنه متوكل على الله، فهذا ينبغي عليه أن يعلم أن ترك الزاد هنا، وفي أمثال هذا الموقف ليس شرطًا في التوكل؛ لأن استصحاب الزاد في البوادي من سنة الأولين " . وإذا أدى به هذا الموقف إلى هلاك نفسه " كان آثمًا ساع في هلاك نفسه "؛ لأن ترك الأسباب كلها مراغمة للحكمة وجهل بسنة الله، والواجب هو العمل بموجب سنن الله بالأخذ بالأسباب مع سكون النفس إلى مسبب الأسباب .

٣- أما الدرجة الثالثة : وهو وقوف الناس عند السبب القريب دون التفات النفس إلى مسبب الأسباب فذلك يخرج بالكلية عن معنى التوكل، والرسول صلى الله عليه وسلم وهو سيد المتوكلين لم يترك الأخذ بالأسباب

ووصف المتوكلين بأنهم يتعاطون هذه الأسباب[1] " لأنها أوامر إلهية . قال تعالى : ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا﴾...

إن القراءة المستوعبة لتراث الغزالى توضح لنا إن موقف الرجل من مبدأ السببية يحتاج إلى إعادة نظر من الذين أسرفوا في اتهامه لأنهم لم يفرقوا في قراءتهم لموقفه من السببية هل هو إنكار لمبدأ السببية الذي يعتبره الغزالي سنة الله في كونه، ويعتبره من مفاتيح الغيب، ويعتبر التنكر له جهلا بالشرع وتنكرا للعقل، أم أن الغزالي ينكر على الفلاسفة منهجهم في الادعاء بأن الأسباب هي الفاعل الحقيقي، وأن الاقتران بين السبب والمسبب ضروري ؟ ومرة أخرى أكرر ما سبق أن أشرت إليه أن الفارق بين الموقفين هو الفارق بين من يؤمن بأن الطبيعة مكتفية بذاتها عن خالقها (وهو المذهب المادي)، ومن يؤمن بأن الأسباب فاعلة بقدرة الله لها ...؟ (وهو مذهب المتألهين) .

هذا هو قانون السببية عند الغزالي، وهذه هي أهميته من اكتشاف قوانين الكون، ويظل الفرق بين فهم الغزالي وبين الموقف الفلسفي المادي ماثلا في إدراك الفرق بين عقل مؤمن بأن وراء الأسباب خالقا لها ممسكا

---

(١) كتاب التوكل من الإحياء ٤/ ٢٥٢٠-٢٥٢٤ بتصرف .

بمقاليدها، ويفعل ما يشاء، ويترك، وعقل آخر ينكر هذا الخالق ويرى أن الأسباب الطبيعية فاعلة بذاتها، وهي مكتفية بذاتها عن خالقها رافض تمامًا لما وراءها، ولقد جسدت الآية الكريمة الفرق بين الموقفين فيقول تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لاَّ يَخْلُقُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ ﴾ وأشارت إليه الآية الكريمة ﴿ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلا يُجَارُ عَلَيْهِ ﴾ ﴿ ألا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾.

هذا هو الفارق الذي يبدو ضئيلا في نظر البعض ولكنه عند الغزالي وأقرانه أمر عظيم والتنكر له على خطر أعظم منه، لأن القاعدة الكبرى التي انطلق منها الغزالي هي قوله تعالى: ﴿ أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ ﴾ والقاعدة التي ينطلق منها الماديون هي ما عبر عنه القرآن الكرين على لسانهم: ﴿ مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ ﴾ فالفاعل الحقيقي عند الغزالي هو الله سبحانه وتعالى، بينما الفاعل الحقيقي عند الفلاسفة كما صورته الآية الثانية ليس هو الله، وإنما هو الدهر أو الطبيعة، أو المادة والفارق بينهما هو الفارق بين من يؤمن بالله ربا وخالقًا ومن ينكر فعل الخالق في الطبيعة ويقول هي فاعلة بذاتها.

ويترتب على الإيمان بفعل الخالق الإيمان بأن من يملك خلق الأثر الفاعل في الأسباب هو نفسه القادر على منع هذا الأثر من التأثير ليخرق بذلك طرد القانون واستمراره وديمومته لتقع معجزة الرسل وكرامات الأولياء، لأن المعجزات في حقيقتها هي خرق قانون السببية بتعطيل الأثر عن الفعل في المؤثر أو خلق عائق أقوى من الأثر ليمنع المسبب عن قبول الأثر الفاعل من السبب كما حدث في معجزة الأنبياء جميعا صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فإن نبي الله إبراهيم قد ألقاه قومه في النار ولكن جسده لم يحترق، لأن الله تعالى سلب النار خاصية الإحراق، فتعطل قانون الإحراق، وقال الله تعالى للنار ﴿ كُونِى بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰٓ إِبْرَاهِيمَ ﴾ فلم تحرق النار ولم يحترق إبراهيم، ولذلك كانت بقية معجزات الرسل جميعا، فإن عصا نبي الله موسى خرقت قانون الجماد الذي من شأنه أنه لا ينطق ولا يأكل ولا يتحرك ولكن عصا موسى تحركت وأكلت ما حولها، وعلم سحرة فرعون تماما أن ما يقوم به موسى ليس من جنس صناعتهم من السحر، وأن ما يقوم به ليس من مقدور البشر وهو في حقيقته معجز لقدرات البشر، ولذلك كانوا هم أول من آمن بموسى وأعلنوا عصيانهم لفرعون، والقصة معروفة في القرآن الكريم.

أما الفلاسفة الذين اهتم الغزالي ببيان تهافت أدلتهم فليس الله هو الفاعل عندهم للإحراق، في النار بل النار هي الحارقة بطبعها، ولما كان الإحراق يصدر عن النار حدوثا طبيعيًا ضروريًا فإن النار لا تملك منع الإحراق، عن الجسم القابل للاحتراق، بل لابد من وجود الاحتراق للقطن إذا وضع في النار... ومن هنا فإنهم ينكرون معجزات الأنبياء وينكرون وقوع الكرامات، والمؤمنون منهم يفسرون المعجزات تفسيرًا نفسيًا، يختلف تمامًا عن حقيقة المعجزة كما في القرآن الكريم، وربما كان تفسيرهم للمعجزة ينسجم مع موقفهم من النبوة عمومًا لأنهم يقولون بأن النبوة مكتسبة برياضيات نفسية واستعدادات قوى النفس لتقبل ما يفيض عليها من العقل الكلي[1].



---

(١) راجع في موقف الفلاسفة من النبوة " قضية الألوهية بين الدين والفلسفة الفصل الخاص بالنبوة .

الفهرس

الموضوع	الصفحة



رقم الإيداع
٢٠١٣٦ / ٢٠٠٦
دار الهانى للطباعة والنشر
٤٤٤٢٠٥٥